FOU
CAULT

CUAUHTÉMOC NATTAHÍ
HERNÁNDEZ MARTÍNEZ

PEQUEÑA GALERÍA DEL PENSAMIENTO

FOUCAULT

PEQUEÑA GALERÍA DEL PENSAMIENTO



Cuauhtémoc Nattahí Hernández Martínez

FOUCAULT

UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO

Foucault
Primera edición, 2019

ISBN (electrónico): 978-607-441-688-6



Editado en México
Edited in Mexico

Contenido

Parte II. La geneaología y los análisis histórico-genealógicos del poder

Presentación

Este libro, sexta entrega de la Pequeña Galería del Pensamiento, funciona como una introducción reflexiva al pensamiento y al trabajo de Michel Foucault. El autor no ha buscado una "sinopsis total" sino el ingreso a partir de unos temas clave. Es una buena elección. Tal como se muestra en el libro, Foucault plantea una serie de rupturas y la primera ruptura es consigo mismo. No se trata solamente de que el profesor del Collège de France cambie de opinión con los años, es algo más que eso; es el coraje de desandar el camino andado, abandonar la seguridad de las propias ideas, cambiar de conceptos, hacer un experimento: un año con un curso, desdecirse al siguiente y cambiar de rumbo. Todo esto lo ha sabido captar Cuauhtémoc Hernández al no intentar el recurso a

la síntesis y al contrario ofrecer algunas rutas de entrada. Es posible elegir algunas de sus múltiples entradas, tanto sobre la arqueología como sobre la genealogía, y cuestionar las lecturas de Foucault y lo que conocemos o hemos escuchado de su trabajo. Aquí propongo tres rutas, a modo de ejercicio entre las que nos ofrece el autor.

La ruta de los objetos. Hernández muestra muy bien cómo Foucault complejiza la cuestión del objeto, tanto desde la observación histórica como desde la crítica fundamental. Los análisis de *Las palabras y las cosas* según los cuales Foucault observa que la relación de semejanza entre el lenguaje y el objeto pasa a una relación representacional y, finalmente, cómo durante el siglo XIX se pasa a un orden entre lenguaje y objeto transido por la experiencia histórica. Esta ruta trazada por Hernández nos pone en contacto con el tipo de objetos que Foucault analizó, ¿qué son ese tipo de objetos como la locura, la criminalidad o la sexualidad? ¿Obedecen al orden de la semejanza, de la representación o de la historia? En principio deberíamos pensar que se trata de este último orden, y sin embargo el propio Foucault designó este tipo de objetos no tanto como objetos

históricos, sino como "ficciones históricas", expresión probablemente poco feliz que le valió en su tiempo una serie de críticas y, hasta el día de hoy, múltiples malos entendidos. Usó con posterioridad una expresión quizás un poco más ajustada y habló de "realidades de transacción", ¿son esos, en definitiva, el tipo de objetos que Foucault está poniendo en juego, un conjunto de realidades de transacción con las que los actuales regímenes de visibilidad, imaginación y veridicción operan? Cuando se habla, por ejemplo, de una historia de la sexualidad, el hecho de historizar estas formas, de asignarles rol y funcionalidad política, de observar la formación de conciencias y su resultado en el modelamiento de las conductas, ¿no muestra precisamente que esta "realidad de transacción" es algo diferente a un acontecimiento histórico, coleccionable describible y finalmente adjetivable? Hasta aquí el ejercicio primero, la ruta de los objetos.

La ruta de los sujetos. Creo que esta ruta es un diálogo casi espontáneo con la anterior, en la medida que podamos considerar espontáneo el juego de los antónimos, espontáneo, entonces, en la medida que la antonimia es parte de las operaciones básicas del pensar que hemos

aprendido y asimilado. Sobre esto, Hernández nos recuerda un hecho fundamental, sin duda conocido, pero muchas veces aislado en la práctica: Foucault es un intelectual altamente contextual, es imposible leer sus trabajos sin una referencia directa a la fenomenología marxista, referencia que va desde la filiación a la disputa directa, y que es imposible alejar de ciertos vectores políticos muy concretos el recorrido del partido comunista francés, el sovietismo, mayo del 68, la presidencia de Giscard, la revuelta iraní, en fin. La disputa del sujeto, no podría ser de otro modo, es una disputa política. Si en el corazón de las ciencias humanas estaba una particular concepción de hombre, a la que Foucault se opone, el debate del sujeto pone sobre la mesa una particular realidad transaccional de las ciencias humanas y de la política. La subjetivación y el sujeto como figura de la emancipación, de la fenomenología marxista, debe ser interrogada desde la idea de un sujeto que está siempre constituido desde condiciones históricas concretas, que incluyen ya relaciones de poder o de dominación inclusive. De modo que el sujeto no es sólo figura de la emancipación, sino también de la sujeción. Hay una tensión ineludible en el sujeto, que

además debe ser interrogado desde el psicoanálisis y la concepción del inconsciente. ¿Qué es después de todo la subjetividad? ¿Cómo operar a nivel colectivo y singular con esta realidad de transacción? La afirmación de mi propia subjetividad y de los procesos colectivos de subjetivación expresan finalmente esta tensión primordial, este juego de fuerzas inserido en la subjetividad. La serie de apuestas que Foucault realizó a este respecto expresan, creo, precisamente esta tensión: la vida como obra de arte, la estilística de la existencia, la ética como un arte de los actos singulares, la búsqueda de las contraconductas, de la indocilidad reflexiva. Fin del segundo ejercicio.

La ruta de las regularidades. Uno de los temas difíciles de discernir en Foucault es el papel que juega la ruptura. Las interpretaciones transitan entre quienes ven a Foucault como un pensador de la ruptura, que logra precisar con ojo entrenado las múltiples rupturas en un campo; por otra parte, también se ha enfatizado la unidad del trabajo foucaultiano, unidad no lineal o esquemática, sino compleja. Hernández sugiere un modo de acercamiento que permite mirar esto a partir de ciertas insistencias o regularidades del trabajo de Foucault,

que marcan preocupaciones permanentes. No sería tanto una unidad sistemática como la insistencia de ciertos problemas que exigen reformulaciones. La verdad por ejemplo, en el campo del saber, en el campo de la ideología, en el orden del discurso, en la constitución ética del hablante, la verdad más acá de la *adecuatio* y de la *aletheia*, el decir veraz, en fin, una regularidad que emerge e insiste en el pensamiento de Foucault y se va transformando de hecho. Tercer ejercicio.

Ofrezco entonces al diálogo estos tres ejercicios reflexivos que me inspiran el libro de Hernández; pues cuando digo que se trata de una lectura reflexiva quiero decir precisamente lo que los tres ejemplos anteriores me parece que muestran: es un libro que nos ayuda a pensar. Quien se encuentre las siguientes líneas como primer contacto con el trabajo de Michel Foucault, obtendrá una buena ayuda de entrada, no una guía, pero sí una buena compañera; por el contrario quienes hemos tenido diversos contactos con Foucault igual podremos aprovechar el libro con ese gozo siempre joven de descubrir una pregunta, ver confirmada una sospecha, sentir la velocidad de encontrar un problema o una manera más

certera de enunciar algo, también de discutir; en este caso la lectura será también una buena compañera.

Adán Salinas Araya
Santiago de Chile, 2019

* * *

La colección Pequeña Galería del Pensamiento pertenece al proyecto denominado Galería de Ideas y Letras, apoyado por la Convocatoria Institucional de Investigación Científica 2019, de la Dirección de Apoyo a la Investigación y al Posgrado de la Universidad de Guanajuato. En él *habitan* la Pequeña Galería del Escritor Hispanoamericano, la Pequeña Galería de la Cinematografía, sin olvidar a su contrapunto –por el formato de estos "libritos"–, llamado *Aguafuerte*.

Llamarle *Galería* a este esfuerzo que reúne el trabajo y la dedicación de académicos del Departamento de Filosofía y del Departamento de Letras Hispánicas, obedece al origen de la propia palabra. Del latín *galilaea*, que quiere decir pórtico, atrio, estas galerías son la entrada, para el extranjero, para el que no conoce,

a la obra de escritores, ensayistas, filósofos y cineastas. De tal suerte que quien tiene en sus manos alguno de los ejemplares de las *Pequeñas Galerías* podrá encontrar una invitación a la lectura o a la visita de las obras del creador o pensador en cuestión. Cabe decir, al respecto, que los autores de cada uno de los libros –o "libritos"– son académicos que conocen en profundidad el estado de la cuestión y la obra del creador o pensador del que se ocupan, pero, además, escriben sobre ellos con un lenguaje afable, llano, sencillo y sobre todo amoroso. Se trata de volver a las cosas sencillas, como diría Jorge Luis Borges.

Esta *galería*, dedicada al pensamiento filosófico, y que tiene ahora en sus manos el lector, surge al lado de la Pequeña Galería del Cine que cuenta con tres libros, estas dos colecciones nacen luego de que una *galería* análoga ha alcanzado ya su dieciochava entrega. Nos referimos a la Pequeña Galería del Escritor Hispanoamericano, colección editorial que, desde su inicio, tomó su nombre a propósito del ensayo de Walter Benjamin, "Pequeña historia de la fotografía", en el sentido de que el título proviene o está inspirado –en el sentido etimológico de la palabra *inspiración*, compuesta del

verbo latino *spirare*: respirar– en el ensayo de "Pequeña historia de la fotografía". Creemos, quienes participamos en el proyecto Galería de Ideas y Letras, que la escritura sobre las obras literarias, filosóficas o cinematográficas no debe ser un encorsetamiento, sino un respirar, un inspirar; esto es, como la misma palabra *inspiración* lo indica en su acepción etimológica, a lo que se refiere a la necesaria iluminación del espíritu, previa a cualquier acción humana.

Asunción Rangel
Responsable del proyecto Galería de Ideas y Letras

Dedico este libro a la memoria de mis abuelos y de mi amigo Gustavo Israel, a Alexis, así como a mis padres, en agradecimiento, por todas las bendiciones, los regaños y sacrificios, por toda la vida concedida, el cariño y la paciencia infinita.

Mi padre

Yo tengo en el hogar un soberano,
Único á quien venera el alma mía;
Es su corona de cabello cano,
La honra su ley y la virtud su guía.

En lentas horas de miseria y duelo,
Lleno de firme y varonil constancia,
Guarda la fe con que me habló del cielo
En las horas primeras de mi infancia.

La amarga proscripción y la tristeza
En su alma abrieron incurable herida;
Es un anciano y lleva en su cabeza
El polvo del camino de la vida.

Ve del mundo las fieras tempestades,
De la suerte las horas desgraciadas,
Y pasa, como Cristo el Tiberiades,
De pié sobre las ondas encrespadas.

Seca su llanto, calla sus dolores,
Y sólo en el deber sus ojos fijos,
Recoge espinas y derrama flores
Sobre la senda que trazó a sus hijos.

Fragmento de "Mi padre", de Juan de Dios Peza.

Introducción. Foucault: una filosofía crítica del presente

1. Hablar de Michel Foucault es referir a uno de los pensadores más agudos, audaces y brillantes del siglo xx, que en vida llegó a ser considerado uno de los pensadores clave del escenario filosófico contemporáneo y que, en nuestro siglo, tras 35 años de haber ocurrido su muerte un 25 de junio de 1984, se ha convertido en uno de los bastiones fundamentales de la filosofía y del mundo intelectual contemporáneo, a juzgar por la impronta y la influencia que su pensamiento ha tenido no sólo en el ámbito de la filosofía, sino también en el horizonte entero de las elaboraciones teóricas, de la crítica literaria a los estudios culturales, de la historia y la educación a la antropología, de

la teoría social a la ética, de la ciencia política al derecho, de las reflexiones feministas y la perspectiva de género a los estudios sobre las masculinidades, al grado que ha terminado por incidir en la conformación de una nueva manera de pensar y de entender a la sociedad, a la historia, al lenguaje y al propio ser humano. Nos quedaríamos cortos, sin embargo, si limitásemos su influencia al ámbito de la academia y al plano de las elaboraciones teóricas, Foucault es también uno de esos pensadores cuya impronta se despliega en múltiples direcciones y no sólo en el campo del saber. Se trata de un pensador cuyo calado ha modificado la manera de entender y acometer la práctica política y el propio quehacer tanto teórico como práctico de algunos movimientos sociales que intentan modificar la sociedad, desde la lucha de los presos y el movimiento antipsiquiátrico de los años sesentas y setentas hasta los actuales movimientos feministas, lésbico-gay y *queer*.

A mi juicio esto se debe a un conjunto de atributos y cualidades propias de su pensamiento, de su quehacer teórico y su práctica investigativa, entre las que cabe destacar las siguientes tres características: en primer lugar, la riqueza, la capacidad explicativa y la poten-

cia analítica de sus conceptos y perspectivas de análisis; en segundo lugar, el peculiar y agudo filo crítico de su filosofía, y, por último, el profundo carácter político de su pensamiento.

Los conceptos, las categorías y las perspectivas de análisis que Foucault construyó para analizar la conformación histórica de la sociedad y el funcionamiento del saber y del poder, como la arqueología o la genealogía, no son meros métodos historiográficos que buscan analizar el pasado para saber simplemente más acerca de él y ensanchar de este modo el conocimiento histórico; se trata más bien de potentes estrategias de análisis que, si se interesan y se remontan al pasado, es porque les concierne dar cuenta sobre todo de los *campos de historicidad* sobre los que se asienta nuestro presente, es decir, de los campos de acontecimientos que nos han llevado a constituirnos como sujetos de lo que hacemos, pensamos y decimos (Martiarena, 1995: 17).

Su quehacer filosófico, en este sentido, consistía en "diagnosticar el presente", tal como él mismo llegó a formular su trabajo hacia comienzos de los años setentas en la estela de Friedrich Nietzsche, el filósofo que se convirtió en médico de la cultura Occidental.

La tarea propia de la filosofía consiste desde Nietzsche, a su juicio, en el trabajo de diagnóstico (Foucault, 2013: 87 y 95), es decir, en la tarea de reconocer en qué consiste nuestro presente y qué lo diferencia del pasado, pero no como parte de un mero deseo por conocerlo, sino en un incesante trabajo de excavación del suelo sobre el que se levantan nuestros píes y como parte de una experiencia que busca transformarlo, modificarlo, cambiarlo en aquellos puntos y articulaciones que impiden el ejercicio de nuestra propia libertad.

A esta inquietud en torno al presente es a la que habría que remitir los temas y problemas que Michel Foucault abordó en sus libros, como la locura, la enfermedad, la criminalidad, la infamia o la sexualidad. Temas hasta cierto punto marginales y secundarios en la filosofía, pero que Foucault retomó de una manera audaz, no sólo para historiarlos, sino sobre todo para analizar en definitiva a la propia sociedad y dar cuenta de lo que somos nosotros en este preciso momento de la historia. Así, *Historia de la locura en la época clásica*, por ejemplo, no es sólo un relato acerca de los avatares históricos que ha sufrido la locura a lo largo del tiempo, sino también un análisis crítico de la sociedad

que la expulsa, que la cerca, la medicaliza y la psiquiatriza. *La voluntad de saber*, de igual modo, no es sólo una historia de la sexualidad, sino también la historia de cómo la sociedad, la nuestra, se ha obsesionado con ella, de cómo la hemos convertido en un lugar identitario y en un campo de intervención médica, psicológica y psiquiátrica. Si Foucault abordó la locura, la enfermedad, la criminalidad, la anormalidad o la sexualidad, fue porque esas experiencias límite de la modernidad le permitían analizar críticamente el presente.

La suya, de este modo, es *una filosofía crítica del presente* que hizo del trabajo de diagnóstico y del análisis histórico-crítico el núcleo central de una práctica filosófica que, en un doble esfuerzo por excavar en los acontecimientos históricos que nos llevaron a ser lo que somos y desfondar los estados de cosas que conforman nuestra sociedad, buscó en todo momento pensar críticamente nuestro presente, primero a través de la arqueología y después de la genealogía, y aún antes de que se gestaran estas perspectivas de análisis en su derrotero intelectual, cuando comenzó su carrera con la fenomenología en una mano y el marxismo en la otra. Estamos, pues, ante un filósofo que

reivindicó agudamente el carácter crítico de la filosofía hasta el punto de poder decir que su pensamiento produjo todo un conjunto de herramientas, instrumentos, perspectivas de análisis, conceptos y nociones que hoy siguen siendo ineludibles e imprescindibles para pensar críticamente.

Aunado a estas dos características, y contra lo que se suele pensar, hay que insistir en el profundo carácter político del pensamiento de Michel Foucault. Más allá de su encomiable activismo y militantismo en las luchas sociales y políticas de su tiempo, el carácter político de su pensamiento tiene que ver con que sus análisis histórico-críticos pusieron a la vista la radical contingencia y la arbitrariedad constitutiva de nuestras instituciones y nuestras prácticas, de nuestras verdades y certezas más preciadas e incluso de nuestros discursos y de nuestras propias maneras de ser, en un intento, como dice Paul Veyne, por mostrar que lo que es no siempre ha sido, podría no ser y ser de otro modo (2014: 128). Foucault, además, hizo del trabajo del pensamiento un modo de experimentar los conceptos y de anudarlos y articularlos con las prácticas y con la vida, con lo que abrió un espacio en el pensamiento en

el que siempre es posible cuestionar de forma concreta y práctica nuestra relación con el mundo, con los otros y, al mismo tiempo, con nosotros mismos.

A este carácter profundamente político que posee el pensamiento de Foucault es al que hay que remitir la peculiar condición que tienen sus libros. No sólo nos referimos a que la obra de Foucault, como dice Jorge Álvarez Yagüez, surgió del suelo vital (2015: 12 y 17) y se gestó al interior de experiencias personales, como Foucault mismo confirmó en reiteradas ocasiones. "[P]odría decir, dijo alguna vez, que siempre quise que, en algún aspecto, mis libros fueran fragmentos de una autobiografía. Mis libros han sido siempre mis problemas personales con la locura, la prisión, la sexualidad" (Foucault, 2012c: 160). Los libros acerca de la locura, la sexualidad, la criminalidad y la enfermedad están anclados al suelo vital y a las experiencias vividas en primera persona. Cuando algo se constituía en un problema teórico para Foucault, en un asunto que debía abordar teóricamente, era porque con anterioridad había suscitado una conmoción, una hendidura, un desajuste inquietante, e incluso estremecedor, en el plano de lo vivido, lo que se constituía

en la materia prima a partir de la cual eran elaborados en buena medida sus libros (Álvarez Yagüez, 2015: 17). Por eso sus libros son arrebatadores, emocionantes e incluso vibrantes, porque en ellos está en juego algo vital que forma parte de la propia biografía de Foucault. Así, *El nacimiento de la clínica* no es posible desligarlo de un ambiente familiar profundamente signado por la profesión médica que ejercieron tanto el abuelo como el padre, que esperaban lo mismo del joven Foucault. ¿Y cómo no reconocer que *Historia de la locura en la época clásica* fue fruto en buena medida de su paso por el servicio clínico de Saint-Anne?, o ¿cómo no ver que *Vigilar y castigar*, el libro sobre la prisión y el sistema moderno de castigo, estuvo estrechamente conectado con su militantismo en el GIP, el grupo de investigación sobre la situación de las cárceles francesas del que formó parte?

A lo que nos referimos es que, más allá de esta correspondencia entre vida y teoría y del carácter vital y experiencial que posee su obra, a Foucault le gustaba imaginar sus libros como "bombas", libros-bomba que escribía para que se agotaran en sus efectos. Libros que no estaban pensados para la academia, esto es, para

el regurgitamiento erudito e interminable, sino que había escrito para que fueran utilizados en la lucha; libros para las batallas del presente. Libros que, al mostrar la conformación histórica de los estados de cosas dados, intentaban clarificar y orientar las luchas, e inscribirse estratégicamente en las batallas que había que dar en ese presente. En ese sentido, se trata de libros que resultan imprescindibles para pensar y actuar nuestro presente. Por eso, cuando Deleuze dice que los libros de Foucault son "cajas de herramientas" que sirven para forjar instrumentos de acción e intervención política no pudo ser más atinado. Por lo demás, se trata de libros que son o pretenden constituirse como experiencias en sí mismos, es decir, libros que están conectados con la experimentación, y cuya lectura pretende transformar al lector, dislocarlo, cambiarlo y transformarlo en definitiva. Libros que abren la posibilidad de dejar de ser lo que se es y, en esa medida, romper con los sistemas de poder a los que estamos atados.

2. En la historia de la recepción de la obra de Michel Foucault, su pensamiento ha sido caracterizado de varias maneras. Paul Veyne ofreció un retrato de él como un "samurái", Deleuze lo caracterizó como un "nuevo cartó-

grafo" y, recientemente, Judith Revel sostuvo que Foucault fue un pensador de lo discontinuo. Hay otra caracterización, sin embargo, que me gustaría adelantar aquí: a nuestro juicio, el pensamiento de Foucault habría que caracterizarlo en relación al desplazamiento y al movimiento. Como un pensamiento en movimiento continuo, que introduce nuevos temas y problemas a los ya abordados, que se mueve tanto metodológica como analíticamente de acuerdo a las propias exigencias de la investigación, que ajusta las escalas de indagación y no deja de interrogar y cuestionarse; en el que se formulan nuevas hipótesis a cada paso que se da y se establecen relaciones críticas con las conclusiones anteriores; en el que se abordan viejos temas desde perspectivas nuevas y cobran centralidad problemas hasta entonces periféricos. Un pensamiento inquieto y en movimiento. Foucault, en efecto, es *un pensador en acto*, como alguna vez se dijo de una forma, a mi juicio, atinadísima.

Pero fue también el filósofo que hizo del desplazamiento la estrategia principal del pensamiento: se trata de un pensamiento que se desplaza respecto de las posiciones tradicionales que usualmente se sostienen respecto al po-

der, a la sexualidad, al cuerpo, a la locura. Así, va a sostener que el poder no sólo prohíbe y reprime, sino también produce; que la sexualidad no es una realidad natural, sino el nombre que se le puede asignar a un dispositivo histórico de poder; que no es el cuerpo la prisión del alma, sino el alma la prisión del cuerpo; o que el discurso no es la instancia que refiere objetos, sino una práctica que los conforma. Estamos, pues, ante un filósofo que desplaza el pensamiento para ubicarlo en un espacio y en una posición de discurso distante de las formas tradicionales de ver y entender las cosas, y al hacerlo nos obliga a transformar nuestra propia manera de pensar.

Annie Guédez, allá por 1976, sostuvo que Michel Foucault era un pensador que procedía por desplazamiento (1976: 98). Toda la audacia de su pensamiento hay que buscarla en esta estrategia, como cuando considera la relación existente entre el poder, la sexualidad y los discursos de una manera radicalmente distinta a la manera usual como se entiende esa relación bajo la idea de la represión y la prohibición; o como cuando desplaza el problema de las condiciones identitarias de la lucha política y altera las coordenadas y las reglas del juego políti-

co. Estamos ante un pensamiento que desplaza los problemas, altera su sentido y modifica la manera de abordarlos, y, al hacerlo, nos obliga a desplazarnos con él.

3. En este marco, lo que ofrecemos al lector a continuación es una presentación global del pensamiento de Michel Foucault, que por supuesto no podría ser exhaustiva ni completa, pero que sí es, en cambio, reflexiva y ensayística. La intención no es brindar una visión de conjunto del pensamiento de Foucault ni una exposición sistemática de todos los temas y problemas, sino una introducción con especial atención a sus ingredientes tanto teóricos como metodológicos, sin perder de vista los matices complejos y sutiles del discurso foucaultiano. Más que la pretensión de seguir paso a paso el trabajo de Foucault a lo largo de su trayectoria intelectual, cosa por demás cuasi imposible, proponemos seguir algunas líneas de fuerza que atraviesan su filosofía, algunos nudos y algunas articulaciones que vertebran la economía y la topología de su pensamiento, pero siempre esforzándonos por no caer en la simplificación, porque consideramos que una introducción a su pensamiento, antes que simplificar los análisis, debe esforzarse por mos-

trar su complejidad e intensidad y dejar las cosas suficientemente abiertas para que el lector, en acercamientos subsecuentes a la obra, sea capaz incluso de desmontar los presupuestos y la lectura que ofrecemos.

Parte 1. La arqueología y los análisis histórico-arqueológicos del saber

Introducción

Frente aquellas lecturas que seccionan en forma demasiado cortante la obra de Foucault en tres etapas –una arqueológica, otra genealógica y una última ética–, Judith Revel ha sostenido que la de Foucault no es una trayectoria intelectual que pueda entenderse bajo la idea de periodos rigurosamente divididos y diferenciados, como estancos separados uno de otro, sino más bien como un trabajo filosófico que se desenvuelve en el tiempo por espacio de treinta años en *una unidad problemática* cuya coherencia interna no es lineal sino compleja (Revel, 2014: 25 y ss.).

Si, en efecto, la obra de Foucault no admite ser segmentada de forma rigurosa y tajante, esto nos exige la tarea de buscar los elementos que tejen la unidad y la coherencia interna del recorrido foucaultiano, más allá de las divisiones secas. Uno de esos elementos tiene que ver con que los análisis históricos que el pensador realiza siempre son a nivel de las prácticas, antes que en el plano de las ideas o de las ideologías: desde *Historia de la locura en la época clásica* de 1961 hasta la genealogía del gobierno moderno de los años ochentas, Foucault elabora sus obras sobre la base de análisis de regímenes histórico-prácticos concretos. Se trata de llevar a cabo el análisis a partir de archivos históricos constituidos por sistemas práctico-discursivos específicos. Incluso ya en 1957, en un texto corto del que nos ocuparemos en seguida, Foucault planteaba una crítica de la psicología a nivel de la práctica.

Otro de los elementos que vertebran el recorrido foucaultiano lo constituye sin duda la historia o, más precisamente, la investigación histórica. Al indagar el papel de la investigación histórica en el trabajo de Foucault, encontramos que sobre el uso de la historia es que se construyen y elaboran posiciones filo-

sóficas como la arqueología o la genealogía y que la historia se convierte en el horizonte desde el cual construye toda su filosofía. Pero es también alrededor de la investigación histórica que Foucault forja *una forma peculiar de trabajo* que no es exclusivamente filosófica, ni estrictamente histórica, y que puntualizará posteriormente; en una mesa redonda en la que participa en 1978, va a decir, por ejemplo: "Mis libros no son unos tratados de filosofía ni unos estudios históricos; a lo más, unos fragmentos filosóficos en unos talleres históricos" (Foucault, 1982: 57). Con lo que *el trabajo del pensamiento* adquiere en él la forma de una práctica filosófica que es al mismo tiempo una práctica histórica o, a la inversa, la forma de una práctica histórica que es al mismo tiempo una práctica filosófica.

Dar cuenta de la importancia que tiene la investigación histórica en la economía del pensamiento de Michel Foucault, nos exigiría cubrir prácticamente su propia trayectoria intelectual. Inicialmente, sin embargo, para dar cuenta de cómo se fragua esa importancia, podemos recortar un arco de textos e intervenciones que se extienden desde 1957 hasta 1969, año en que publica *La arqueología del saber*. Lo

que tenemos en este periodo son tres momentos claramente diferenciables. Primero, cómo en 1957 Foucault da un giro teórico decisivo respecto de sus trabajos anteriores, al otorgarle a la investigación histórica una importancia decisiva en su labor filosófica y al descubrir en ella la posibilidad de todo un camino por andar. Segundo, la manera en que a partir de *Historia de la locura en la época clásica* empieza a plantear su práctica histórico-filosófica como una "arqueología del saber", que va a poner en marcha en dos obras más, en *El nacimiento de la clínica* de 1963 y en *Las palabras y las cosas* de 1966, no sin introducir de una a otra obra innovaciones léxicas y modificaciones en la manera de acometer el análisis histórico-arqueológico de los saberes modernos. Y, tercero, la explicación y reflexión sobre el método arqueológico que Michel Foucault lleva a cabo en 1969 en *La arqueología del saber.*

A la luz de estos tres momentos, que expondremos a continuación, veremos no sólo cómo se constituye el análisis arqueológico de los saberes modernos en el discurso foucaultiano, sino también pondremos a la vista una de las *líneas de fuerza* que vertebrará de ahora en adelante y de forma central la obra de Mi-

chel Foucault, aquella que tiene que ver con la historia y la investigación histórica, porque es a partir de esta línea de fuerza que la filosofía en Foucault se nos presenta como un ejercicio intrínsecamente histórico, como un ejercicio filosófico que hace de la historia el horizonte del pensamiento.

1. De la crítica de la razón psicológica al análisis arqueológico del saber[1]

A mediados de los años cincuenta, mucho antes de llegar siquiera a visualizar la arqueología como un modo de análisis histórico, Foucault concentraba sus esfuerzos en una crítica antipositivista de la psicología, que acometía desde un cierto enfoque fenomenológico, el cual retomaba el aliento en una crítica marxista de las condiciones económico-sociales que están a la base de las entidades mórbidas, en una especie de sociología marxista del conocimiento (Moreno, 206: 93) que buscaba ante todo mostrar los postulados de los que habría que liberarse

[1] Una versión preliminar de este subapartado apareció anteriormente como parte de un capitulo incluido en el libro *Más allá de lo disciplinario. Enfoques teóricos, historiográficos y metodológicos en el estudio del pasado* (2018).

para constituir por fin una "ciencia" acerca de la locura. Frente a la objetivación y cosificación de la enfermedad mental que trae consigo la psicología positivista y experimental en el contexto de una "sociedad alienada", en *Enfermedad mental y psicología* de 1954, Foucault intentaba fundar científicamente la psicopatología sobre la base de "una verdadera psicología marxista-pavloviana", que proponía como una nueva vía para la psicología a partir de una concepción social de la enfermedad mental que integraba lo histórico-social, lo psíquico y lo fisiológico (Moreno, 2006: 158) en un esfuerzo por retornar al "hombre concreto", que constituía en los años cincuenta, una especie de "urgencia especulativa" compartida desde el existencialismo fenomenológico al marxismo humanista (Gros, 2000: 10).

Se trataba de llevar a cabo una crítica de la psicología desde una doble prioridad otorgada de ante mano a la fenomenología y a la crítica marxista, que permitiera allanar el camino a una psicología crítica y científica ensamblada a partir de la fisiología pavloviana y el materialismo histórico, bajo la idea de que las enfermedades mentales surgen de la "alienación histórica" y que la "dialéctica fisiológica" de

Pavlov permitía dar cuenta de las distorsiones que provocan las contradicciones sociales en el sistema nervioso y que desembocan en enfermedades mentales (Moreno, 2006: 156 y ss).

Bajo el presupuesto de que las formas de la alienación mental tienen en las contradicciones objetivas de la sociedad capitalista sus condiciones de posibilidad, Foucault acudía a un "esquema de explicación marxista" que, como dice Gros, actuaba implícitamente como garantía teórica última (Gros, 2000: 19) y aportaba al proyecto una autoridad científica inmediata porque se apelaba a un materialismo histórico que, como "verdadera ciencia de la historia" (Gros, 2000: 24), era capaz de "desideologizar al hombre" frente a los enmascaramientos ideológicos de las ciencias positivas y permitir el arribo a una "sociedad verdaderamente humana".

Fue hasta 1957, sin embargo, que Foucault va a abandonar estas pretensiones y a la fenomenología y al marxismo como los marcos teórico-metodológicos utilizados hasta entonces, en un articulo titulado "La investigación científica y la psicología", escrito bajo la influencia de Georges Canguilhem, que había impartido una conferencia el 18 de diciembre

de 1956 en el *College de France*, la cual fue publicada en 1958 con el titulo "¿Qué es la psicología?".

En "¿Qué es la psicología?", Canguilhem se pregunta por cuál es el sentido, la esencia o el concepto de la psicología (1998: 7). Y lo que encuentra es que la psicología es una mezcla compuesta de corrientes diversas irreconciliables entre sí. Más allá de la vaga referencia común al hombre, Canguilhem delimita tres grandes proyectos psicológicos (la psicología como ciencia natural, la psicología como ciencia de la subjetividad y la psicología como ciencia del comportamiento) que a su juicio no guardan ninguna unidad entre sí (1998: 9-13). Los intentos por darle unidad metódica a la psicología siempre han venido de otras disciplinas (de la medicina, de la fisiología, etc.) (Abeijón, 2012: 8), por lo que el psicólogo no puede sino buscar en la eficacia de la psicología –que es algo siempre discutible– la justificación de su disciplina. Pero esto significa para Canguilhem que la psicología adolece de un endeble suelo epistémico y que la eficacia pragmática y el mero instrumentalismo son sus principios rectores informulados. Si no hay método compartido ni objeto de conocimien-

to, quiere decir que las razones del triunfo de la psicología son extracientíficas y que tienen que ver con que los psicólogos se hayan convertido en los "expertos de las instituciones de selección" de la sociedad capitalista (Moreno, 2006: 200).

Esta caracterización epistemológica de la psicología como un saber endeble, Canguilhem la cierra con una anotación devastadora:

> Es, entonces, muy vulgarmente como la filosofía plantea la pregunta a la psicología: dime ¿hacía qué tiendes, para yo saber quién eres? Pero el filosofo también puede dirigirse al psicólogo bajo la forma –una vez no crea hábito– de un consejo de orientación, y decirle: cuando se sale de la Soborna por la calle Saint-Jacques, se puede subir o bajar; si se sube, se acerca al Panteón, que es el Conservatorio de algunos grandes hombres, pero si se baja, se dirige con seguridad hacia la Prefectura de Policía (1998: 14).

Todavía en Kant y en Maine de Biran, dice Canguilhem, la psicología se situaba en una filosofía y en relación con una teoría de la sabiduría, pero cuando la psicología se presenta como una teoría general de la habilidad

humana por fuera de toda referencia a la sabiduría y a una idea del hombre, sólo le queda hacer dos cosas: o bien subir y acercarse a la filosofía o bien bajar y convertirse en una tecnología auxiliar en el mantenimiento policial del orden (Canguilhem, 1998: 14). Si la psicología reniega de la filosofía, se convierte en una tecnología de adaptación al medio social y termina "montando guardia en los calabozos", como dice José Luis Moreno Pestaña.

Con un estilo mordaz similar, Foucault publica en 1957 "La investigación científica y la psicología", donde continua el proyecto de una crítica de la razón psicológica, pero ahora a partir de una crítica de corte histórico-epistemológico, a la manera de su maestro, antes que desde una crítica marxista de las condiciones económico-sociales de las prácticas psicológicas, como sucedía en sus textos previos.

Desde el comienzo del texto, Foucault afila las armas y no se ahorra la ironía: recuerda una anécdota con Pierre Pichot, con quien tomó clases para obtener su Diploma en psicología patológica, quien preguntó a sus alumnos si querían ser psicólogos a lo Merleau-Ponty o psicólogos serios. Ante lo que Foucault cuestiona: ¿de qué va esta disciplina que hace de-

pender su cientificidad de una elección y en la que la elección es algo esencial, algo que forma parte de su objetividad? Lo que le asombra a Foucault y sobre lo que ironiza es precisamente esto, que la psicología no tiene a cuestas la cientificidad, sino sólo –al parecer– por una elección.

Aunque en este texto Foucault no se ha desligado del todo del lenguaje del enfoque fenomenológico y marxista de sus años de formación, desarrolla una crítica de la psicología histórico-epistemológica que pone atención en el endeble suelo epistémico sobre el que se alza la psicología, pero donde encontramos además otra nota esencial de la crítica, la dimensión trágica que, aunque se hará patente con mucha más hondura en *Historia de la locura en la época clásica*, ya se encuentra visible en este escrito.

Se trata, en este sentido, de un texto de transición, en donde Foucault empieza a estabilizar su quehacer alrededor de un dispositivo analítico (Moreno, 2006: 180) con el que examina de manera polémica las estructuras más fundamentales de la psicología contemporánea a partir del análisis de sus condiciones sociales, históricas y epistémicas, en una problematiza-

ción y crítica epistemológica de la psicología al nivel de la práctica.

A la luz de este análisis, Foucault concluye que en la psicología *no hay investigación científica* propiamente dicha, a pesar de que al nivel de las instituciones la razón psicológica no ha hecho sino imponerse al mundo. Es este endeble régimen de cientificidad, precisamente, lo que a su juicio le ha permitido institucionalizarse y multiplicar sus centros de enseñanza y aplicación. Si los dispositivos psicológicos se han extendido por doquier, no es a consecuencia de su cientificidad, sino a su ausencia y a que están sometidos al menú de problemas que les imponen las instituciones económicas y sociales dominantes. De modo que la eficacia de la psicología deriva, como ya estipulaba Canguilhem, de la aceptación del contexto social; es éste quien estipula, no sólo el campo de actuación y las técnicas a los profesionales, sino también las valoraciones que subyacen a los conceptos que emplean. Pero más que cinismo, Foucault estipula que hay una incapacidad constitutiva de la psicología para darse cuenta de ese proyecto instaurador en el que participa, porque justo de él es que obtiene las condiciones de su éxito.

Si hay investigación en psicología no es porque ésta constituya un momento en el acendramiento de su racionalidad, en la depuración de sus conceptos o en el perfeccionamiento de sus instrumentos, sino por la imposibilidad de los psicólogos de practicar la psicología y porque a través de ella la psicología salvaguarda el saber acumulado y mantiene la ilusión de convertirse algún día en una ciencia.

> "[E]l progreso de la investigación en psicología –dice Foucault– no es un momento en el desarrollo de la ciencia, sino un aferrarse perpetuamente a las formas constituidas del saber" (2014: 6).

Si la psicología no carga a cuestas con la cientificidad, y ni la fisiología pavloviana ni la analítica existencial le brindan un horizonte de investigación pertinente, Foucault estima que el trabajo real de la psicología tendrá lugar sólo hasta que se visualice como un análisis de su propio suelo epistémico y cuando tome en serio sus contradicciones constitutivas. A juicio de Foucault, el trabajo real en psicología no tiene nada que ver con la emergencia de una objetividad como a la que se abocan las cien-

cias ni con un progreso técnico e instrumental, sino con su "vocación infernal", esto es, el único horizonte de investigación es el análisis de la negatividad y las contradicciones que envuelven al hombre. El *olvido* de la negatividad y de estas contradicciones, precisamente, es lo que dio origen al sueño de una "psicología científica", a la ilusión de convertir a la psicología en una ciencia positiva.

Si la psicología quiere volver a encontrar su sentido y su pertinencia en tanto saber, en tanto investigación, en tanto práctica debe, pues, apartarse de ese mito de la positividad, para volver hallar "su espacio propio dentro de las dimensiones de negatividad del hombre" (Foucault, 2014a: 19) y dentro del horizonte trágico que Foucault le propone a la psicología. "La psicología –concluye Foucault– sólo se salvará con un retorno a los Infiernos" (2014a: 19).

Este espacio de negatividad y esta "vocación infernal", a la que debe retornar la psicología, es también el espacio y la vocación de la investigación psicoanalítica y la investigación histórica, a juicio de Foucault.

Frente a esta psicología que sigue en la ilusión, Foucault le otorga en este texto un

amplio reconocimiento al psicoanálisis y a la figura de Freud. Sostiene que el espíritu de la investigación psicoanalítica es polémico frente al saber instituido. El psicoanálisis presenta, "como en vivo", este carácter a la vez marginal y polémico propio de la investigación, de toda investigación.

> Hay allí [en el psicoanálisis], sin duda, un rasgo que puede caracterizar la situación de toda investigación con respecto a la ciencia constituida: se hace siempre contra una enseñanza, a las expensas de una objetividad reconocida, ataca mucho más a un saber que completarlo y llevarlo plenamente a cabo; por su nacimiento, al menos, pertenece siempre, poco más o menos, a los márgenes de la herejía de la ciencia (Foucault, 2014a: 5)

Este carácter polémico y herético que Foucault aquí le adjudica a toda investigación se convertirá en *el carácter peligroso* que tiene el análisis histórico en el contexto del uso genealógico de la historia de los años setentas: el uso genealógico de la historia toma partido, dirá Foucault en *Nietzsche, la genealogía, la historia*

"por todo lo que hay en la investigación de peligroso y en el descubrimiento de inquietante".[2]

Aquí, mientras tanto, Foucault sostiene que la intensión polémica propia de toda investigación tiene lugar en el caso del psicoanálisis, no sólo por el estilo experimental con que se desarrollan las investigaciones sobre el Inconsciente, sino sobre todo porque es una investigación que se destaca *contra* el horizonte constituido de la ciencia: el descubrimiento del inconsciente transforma la ciencia, ya no en el horizonte de la investigación, sino en el objeto polémico de su investigación. Así, a la luz de las investigaciones psicoanalíticas, las variantes y los contenidos de la psicología de la conciencia del siglo XIX y del siglo XX aparecen como rechazo a reconocer que la vida consciente está dominada por las amenazas oscuras de la libido.

Esta manera de situar el conocimiento acumulado con respecto a la investigación, este

[2] Cfr. Foucault, "Nietzsche, la genealogía, la historia" (27 y 28). La genealogía, en este sentido, no será una investigación histórica que sacrifique la vida al conocimiento, es una empresa que, al recuperar lo peligroso de la investigación, potencia la vida y el presente a través del conocimiento histórico.

re-examen crítico de las formas del saber instituido como objeto de la pesquisa, este aspecto de desmitificación del saber aprehendido, esta sospecha crítica, en suma, es lo que, para Foucault, caracteriza el aspecto más agudo y polémico de toda investigación. Y es lo que también, a su juicio, encontramos en la investigación histórica: "Se podría hacer la anotación –dice Foucault– de que las investigaciones históricas avanzan con el mismo paso y sobre caminos paralelos" (2014a: 7).

Así como la psicología y el psicoanálisis no son dominios científicos, para Foucault la historia no es un dominio abocado a una positividad a partir de la cual pueda constituirse una ciencia. En la investigación histórica no hay error científico cuya superación nos restituya en el elemento universal de la verdad. Así como en la psicología, en la historia no hay sino ilusiones; ilusiones que la investigación debe precisamente disipar, pero no para hacer progresar algo así como una "ciencia histórica", sino para exorcizar el mito y arribar a una *reflexión desmitificada*.

El sentido y la pertinencia de la investigación histórica tiene lugar, entonces, no con el movimiento ascendente de una ciencia, sino

con una crítica histórica de las ilusiones, pues el error histórico también posee la apariencia del mito y el sentido de una ilusión. Pero cuando la ilusión se vuelve objeto de análisis histórico, la investigación histórica, a juicio de Foucault, encuentra en la historia misma "su fundamento, su justificación y, en últimas, la base de su verdad" (Foucault, 2014a: 7). El historiador pertenece a su propia historia, y al asignar sus métodos, sus conceptos, sus conocimientos a las estructuras y a los acontecimientos, a las formas culturales de su época, se restituye la historia a su verdad propia (Foucault, 2014a: 7). Así pues, más que a una ciencia rigurosa, la crítica histórica apunta a la constitución de una reflexión desmitificada que encuentra en la Historia el sentido de un fundamento y el sentido de una identidad, a partir de los cuales halla su propia razón de ser y el modo de romper definitivamente con el discurso de la ciencia.

Esta valoración positiva de la investigación histórica era también, de alguna manera, una especie de "guiño" que aquel Foucault le hacía a la historia como una ciencia social crítica y epistemológicamente valiosa y como una disciplina capaz de acoger su propio discurso

(Moreno, 2006: 197), una vez que tanto la fenomenología como el marxismo terminaron por parecerle caminos inviables. Por supuesto, todavía no estamos frente a un programa y una posición filosófica como las que Foucault erige con la arqueología y la genealogía a partir de la investigación histórica, pero de alguna manera ya se entrevé tanto la posibilidad de un camino por recorrer como la pertinencia de una crítica histórica capaz de analizar las ilusiones cientificistas sin abandonar la lógica epistémica que la constituye como una "reflexión desmitificada".

La importancia de la investigación histórica como una "reflexión desmitificada" en la economía del pensamiento foucaultiano será una cosa palpable en *Historia de la locura en la época clásica* de 1961, donde el análisis de la psicología y la psiquiatría deja de estar engarzado con la apuesta por su "reformulación científica" y se emprende, antes bien, el análisis de la historicidad de las objetividades. Allí Foucault ya no intentará demoler las pretensiones científicas de la psicología y de la psiquiatría desde una crítica marxista, como en *Enfermedad mental y psicología*, sino que analizará la constitución histórica de ese objeto que nosotros identifi-

camos como "locura" desde una investigación histórico-epistemológica, bajo la sospecha de que la propia psiquiatría, como dice Miguel Morey, participa en la constitución de la locura como objeto de conocimiento.

En términos de publicaciones, *La historia de la locura en la época clásica,* que es, como se sabe, la tesis doctoral que Foucault redactó en Upsala, Suecia, será el primer fruto de esta nueva perspectiva crítica. Allí, como veremos en seguida, tendremos una nueva posición filosófica en la que la crítica tendrá una doble dimensión, trágica e histórico-epistemológica, y en la que se tratará de esgrimir una crítica a la modernidad a partir de una figura límite y ajena a la razón como es la locura.

Lo que quiere decir que aquel guiño a la investigación histórica ya era en realidad el indicio de un desplazamiento mucho mayor en el quehacer teórico respecto a sus trabajos anteriores que, si bien sólo se puede aquilatar en el seno de *Historia de la locura en la época clásica*, lo que abre es *un modo inédito de hacer historia*, el cual Morey calificó como "cauteloso y armado epistemológicamente" (Morey, 2014: 38) y que Frédéric Gros concibe como un "nuevo tipo de analítica histórica" (Gros, 2000: 7).

Hay aquí, en esta nueva posición, evidentemente, un corte epistemológico respecto a lo anterior, pero erraríamos si suponemos que este corte coincide necesariamente con la forma radical de la interrupción o con la forma tajante de un salto brusco y cortante. De la misma manera que fallamos si suponemos que la obra foucaultiana está signada por una continuidad esencial a lo largo de un desarrollo lineal, unitario y ascendente. Más allá de estas formas obtusas de leer su trayectoria, lo que habría que esforzarse por reconocer es el propio *movimiento del pensamiento* por fuera, incluso, de las etapas y periodizaciones demasiado estrictas, como decíamos.

Lo que vemos a ras del texto del 57 es, precisamente, el movimiento del pensamiento y el arribo de Foucault a una nueva posibilidad, que se cifra, más allá de la fenomenología y el marxismo, en la asunción de la historia y la investigación histórica como horizonte desde el cual se puede esgrimir una reflexión filosófica.

2. La trilogía arqueológica

La Historia de la locura *como la arqueología de un silencio*

Mientras la historia tradicional asume sin cuestionarse la oposición entre razón y locura y la traslada así, sin más, a la Antigüedad, a la Edad Media y al Renacimiento, bajo la doble creencia de que la locura ha sido siempre lo que hoy es para nosotros y que a fin de cuentas desde tiempos inmemoriales habría sido excluida y alejada como desorden, sinrazón o desvario, en *Historia de la locura en la época clásica* de 1961, Foucault pone en duda esa creencia y, en el Prefacio original de la obra, plantea que es preciso hacer más bien *la historia de ese gesto* violento que dividió a la Razón de la Locura y las hizo exteriores la una para la otra, porque entiende que esa oposición es específicamente moderna y por eso no puede ser valida para el pasado.

Cuando la historia tradicional traslada esta oposición moderna hacia el pasado, no hace sino trasladar la comprensión médica y psiquiátrica de la locura a todo lo anterior, como si todos los avatares anteriores de la locura no

fueran sino la historia progresiva de la objetivación científica de ese concepto que nosotros identificamos como "enfermedad mental". En cambio, cuando Foucault rechaza la forma médica de acceso a la locura, abre todo "un horizonte de discurso", como dice Miguel Morey, en el que va a ser posible, antes que hacer la historia del develamiento progresivo del nuevo objeto de conocimiento, hacer la historia de "los avatares del conocimiento mismo" (Morey, 2014: 68).

Más allá de esa oposición moderna entre razón y locura que la historia tradicional traslada irreflexivamente al pasado, ha habido en Occidente otras experiencias históricas de la locura, distintas a la concepción positiva que la modernidad tiene de ella. Y de lo que se trata para Foucault es de recuperar una experiencia histórica más originaria, "más acá de las positividades científicas", como dice Gros (2000: 28), donde locura y razón todavía están vinculadas y se comunican, con el objeto de mostrar que la experiencia de la locura como fenómeno psicológico o esencia positiva es en realidad una formación histórica de sentido bastante reciente, pero sobre todo para evidenciar que la división entre razón y locura es una cesura

constitutiva de Occidente, al modo de una negación y de un desgarramiento trágico que lo hace posible.

Este rechazo de la locura que Foucault plantea en el Prefacio del 61 como constitutivo para Occidente, Frederic Gros lo entiende como un "drama metafísico" (2000: 28), lo que permite atender las estructuras trágicas de la división histórica que se dio entre la razón y la locura, y cómo nuestra cultura –a partir de esa división– terminó rechazando lo que pretendidamente ella no es, como un modo de mantener estables determinados contenidos positivos con los que se identifica (Gros, 2000: 30). Al modo en que Friedrich Nietzsche plantea el olvido de la tragedia como el drama de Occidente, Foucault plantearía dicha división y el "olvido de la palabra de la locura" como el drama histórico-metafísico constitutivo de Occidente.

Al hacer "una historia de los limites" una historia de esas "experiencias limites" a partir de cuyo rechazo nuestra cultura se afirma, lo que se descubre es que la división entre razón y locura es una división originaria y constitutiva de Occidente, porque es a partir de la constitución de la locura como limite exterior de la

razón y de la sociedad que el devenir aparece como Historia, en la medida en que esta división originaria separa la Historia de la ausencia de historia, la Obra de la ausencia de obra, el Lenguaje articulado de la palabra vacía, el Sentido del sinsentido y lo Productivo de lo improductivo. Lo que quiere decir que la Razón, la Historia y el Sentido fueron posibles en Occidente gracias a este rechazo constitutivo del sinsentido de la locura. Pero también que la separación entre razón y locura va a permitir que la palabra del loco sea identificada como una repetición delirante de lo insignificante y que sea hundida en el olvido, desde el momento en que el hombre de razón de la época clásica encierre y haga callar a la locura y el lenguaje de la psiquiatría establezca un silencio absoluto allí donde anteriormente existía comunicación entre la locura y la razón.

Por eso, Foucault sostiene que, antes que una historia a secas o una historia de la psiquiatría, se trata de hacer la arqueología de un silencio, de una palabra acallada en el tiempo, en la que se parte del hecho de que el propio lenguaje jugó del lado de la violencia de la razón y en contra de la palabra del loco. La palabra arqueológica, en este sentido, es *una*

palabra historiadora que no se queda inerte ante ese "primitivo debate" que han mantenido la razón y la locura, sino toma partido por la locura y trata de restituir su palabra, porque lo que le interesa es mostrar que el rechazo, el acallamiento y el olvido de la palabra del loco constituye la estructura trágica y metafísica de la historia de Occidente.

Éstos eran los alcances filosóficos que el Prefacio original le daba a la obra y que la convertían, en definitiva, en el relato del olvido de la locura, "un poco en el mismo sentido en que para Heidegger cada época despliega una configuración de olvido especifico del Ser" (Gros, 2000: 32). Un relato que comienza con el drama épico del divorcio entre razón y locura en el Renacimiento, que continua con la consumación de la separación durante la época clásica y culmina con el olvido de la división misma en la modernidad, al modo de episodios de un drama visible a lo largo de las tres experiencias fundamentales. La historia de Occidente, de este modo, se nos presenta menos como el resultado de las sucesivas fases de la autorrevelación de la razón o como el efecto de un conocimiento que se ha articulado históricamente de forma progresiva, que como la prorroga del

rechazo constitutivo del sinsentido de la locura a lo largo de tres experiencias históricas en las que lo que se ve, antes que un progreso en la captación cognoscente de la locura, es el perfeccionamiento de las propias modalidades del rechazo, como una forma en que la cultura se protege y previene de la locura de forma cada vez más eficiente.[3]

La historia de la locura en la época clásica es, en efecto, la historia de los modos cada vez más sofisticados que la civilización europea implementó para protegerse y mantener a distancia a la locura.

En el Renacimiento, que es el momento dramático en el que se urde el divorcio entre la razón y la locura aunque sin llegar a consumarse como acontece en la época clásica, las

[3] Desde el momento en que el Prefacio original fue retirado de las ediciones siguientes, la comprensión de la obra quedo por detrás de los alcances y las implicaciones que Foucault pretendía darle originalmente. En cualquier caso, lo que sí se reivindicará en el nuevo prólogo que Foucault escribe para la reedición del libro el estatuto de acontecimiento que le otorgó a su libro y el carácter estratégico que le imprimió frente al positivismo médico moderno que considera las concepciones anteriores de la locura como meros eslabones en el camino hacia la verdad científica y en el arribo a la ciencia de la locura (Foucault, 1976a: 8-9).

formas del rechazo de la locura pasan por el mecanismo de la puesta en circulación del loco "en el registro de las prácticas sociales" como dice Edgardo Castro (2015: 26); lo que tuvo en el embarque de los locos (la famosa "nave de los locos" que también fue un tema literario y pictórico de la época) y en su exilio fuera de la ciudad las dos prácticas concretas que traslucen la conciencia y la experiencia irreductible que esta época tuvo de la locura como obsesión imaginaria y limite (Foucault, 1976a: 21 y ss).

Embarcarlo y corretearlo a las afueras de la ciudad era condenar al loco a una eterna circulación y "a una posición irreductiblemente liminar" (Gros, 2000: 41), posición fuertemente simbólica en una época en que la locura era concebida precisamente como límite, como alteridad absoluta insituable en el espacio social, al que sólo le puede corresponder la frontera y el umbral. Este exilio era ya ciertamente una medida de expulsión, pero más que una exclusión se trataba de un reparto ritual y de una ceremonia que simbolizaba la posición de la locura como limite absoluto del mundo ordenado (Foucault, 1976a: 21-25).

En el registro de las representaciones sociales, Foucault marca el paso en el Renaci-

miento de una conciencia trágica de la locura, donde la locura es una locura cósmica como una especie de potencia destructora que amenaza al universo y cuyo saber esotérico anuncia la cercanía del caos, una potencia caótica capaz de hundir a la gran razón del mundo en el Delirio y en el Furor absolutos, a una conciencia critica de la locura a través de los textos de los humanistas y de la sátira moral, en donde la locura deja de concernir al ser del mundo y se le experimenta, en cambio, como extravío del *logos*, como una especie de límite que mide la razón humana (Foucault, 1976a: 47 y ss.). El peligro que entonces señala ya no es un peligro cósmico capaz de desgarrar al mundo, sino lo que la locura ahora amenaza es el acceso de la razón a lo verdadero. La locura adquiere así las dimensiones de un desajuste antropológico y moral propio de los hombres. Como debilidad humana, la locura ahora se identifica con todo lo malo que hay en el hombre, y como defecto y falta, ahora se identifica con todo desorden y perturbación del hombre. En este paso y enfrentamiento entre la experiencia cósmica y la experiencia crítica, la locura adquirirá su forma y sus dimensiones propiamente humanas. No hay más locura de ahora en adelante que en

cada uno de los hombres. Ya no se encuentra unida al cosmos, sino al hombre, a sus debilidades, a sueños e ilusiones (Foucault, 1976a: 44). Ya no es otra cosa, podríamos decir, sino una relación del hombre consigo mismo.

La fundación del Hospital General de París, en 1656, es emblemática en esta historia porque marca el surgimiento de una conciencia práctica propia de la época clásica, que encierra a la locura en los viejos leprosarios de la Edad Media, junto a todas aquellas figuras del desarreglo del espíritu y de las costumbres como los pobres y los pordioseros, los desempleados y vagabundos, los menesterosos y despilfarradores, los libertinos y las prostitutas, que se piensan como un foco de desorden y peligro para el orden social en un contexto marcadamente monárquico y burgués (Foucault, 1976a: 80 y ss.). Esta práctica de encierro que, como gesto de exclusión moral de la sinrazón, se va a extender por toda Francia y adquiere finalmente dimensiones europeas, es la modalidad específica que tomó el rechazo constitutivo de la locura en los siglos XVII y XVIII europeos y el gesto de segregación que consuma la separación definitiva entre la razón y la locura.

Se trata de una práctica masiva de internamiento que refuncionaliza los viejos espacios que habían sido construidos en los siglos XIII y XIV para los leprosos (las “ciudades malditas”) y que quedaron vacíos después de la extinción de la peste con la culminación de las cruzadas (Foucault, 1976a: 79-90). Junto a los leprosorios, los nuevos inquilinos pronto heredarán también los viejos símbolos, los estigmas, las imágenes y prejuicios que la Edad Media había construido en torno a los leprosos como signos de su exclusión.

La concepción que esta a la base de esta práctica es la de una locura secularizada entendida como sinrazón, como abismo o ausencia de la razón, la locura entendida como lo contrario absoluto de la razón que el encierro somete a un silencio riguroso del que no saldrá por mucho tiempo. En el orden de las representaciones, el reverso del gran encierro que excluyó a la locura del orden social fue la exclusión de la locura de la economía del pensamiento, que tuvo en la obra de Rene Descartes su más icónica expresión. De Montaigne a Descartes se produce un acontecimiento decisivo, porque mientras para el primero la locura era la fuerza viva y secreta de la razón (Fou-

cault, 1976a: 60-61), para el segundo la locura está exiliada de tajo del pensamiento y del ejercicio mismo de la razón. En la economía de la duda, el yo que piensa, al pensar, no puede estar loco: no se puede suponer con el pensamiento que se está loco, porque la locura es la condición de imposibilidad del pensamiento (Foucault 1976a: 75-79). Si se piensa, no se está loco y estar loco, a su vez, es haber perdido la razón. De este modo la razón se convierte en una fortificación en plena posesión de sí misma y la locura queda por fuera, exiliada, de esa fortificación, como negatividad vacía de la razón, del mismo modo como queda excluida del orden social gracias a la práctica del encierro.

Foucault insiste en varias ocasiones que el encierro no está médicamente investido, si se encierra a la locura junto al mundo de la miseria no es por razones médicas, sino por razones morales y económicas. En cualquier caso, Foucault considera que la experiencia clásica sienta las bases de la percepción psiquiátrica de la locura como enfermedad mental. Y es que sin distancia no es posible percibir las cosas y lo que hizo el encierro, al separar la locura, fue precisamente crear la distancia necesaria para que la locura adquiriese las dimensiones

de un objeto de percepción. La distancia que hizo posible el encierro fue una condición indispensable para percibir la locura. "Hela aquí localizada", dice Foucault, cernida en su presencia concreta (1976a: 163). La locura, así, se vuelve objeto para una percepción moral que es capaz de reconocerla inmediatamente en su presencia sensible.

Si bien todavía no estamos en este momento ante la percepción psiquiátrica que constituye a la locura en su individualidad médica como enfermedad mental, con todo, podemos decir que la percepción moral de la locura propia de la experiencia clásica va a ser condición de posibilidad de la experiencia moderna de la locura, desde el momento en que le otorga a la locura sus dimensiones de objeto (Foucault, 1976a: 166). Por eso, más que ruptura entre la experiencia clásica de la locura y la experiencia moderna, habría que decir que la experiencia moderna supone una prolongación y un desarrollo de esta percepción hacia la constitución de la locura como objeto médico, si bien para que esto sea posible va a ser necesario que la locura se desembarace de la cercanía y semejanza con el mundo de la miseria a través de las cuales la experiencia clásica la aprehendía.

Lo que va a suceder en la experiencia moderna, en efecto, es que se va a "liberar" a la locura de esos parentescos, de esa familiaridad con el mundo de la miseria y se va a constituir como objeto positivo de conocimiento para una disciplina positiva como la psiquiatría.[4] Hacia fines del siglo XVIII, la locura adquiere los contornos de un nuevo objeto de conocimiento, a partir de la medicalización del espacio de encierro, de la psicologización de la locura y de la adjudicación de un contenido de culpabilidad (Foucault, 1976a: 461). Pero esto supone que la locura queda atada al mecanismo del deseo y a los instintos, que adquiere un significado psicológico, pero sobre todo que la voluntad del loco se aliena en favor de la del médico. La experiencia moderna como expe-

[4] La positividad que alcanza la locura a través de la deriva histórica de sus diferentes formas y rostros, que Foucault analiza a través del grupo de la demencia, de la manía y la melancolía, de la histeria y la hipocondría, en el Capitulo III "Los rostros de la locura" de la segunda parte de la obra, es una positividad frágil y diferenciada para cada una de estas formas. Pero la positividad que alcanza la locura desde el costado de la deriva histórica de la hipocondría y la histeria será el núcleo duro que derribará la concepción de la locura como sinrazón y abrirá la nueva aprehensión "científica" de la locura (Foucault, 1976a: 391-392).

riencia de la locura como "enfermedad mental" es para Foucault, en efecto, inseparable de un sistema de coacciones y sujeciones mucho más fuerte y arduo que la mera reclusión de la época clásica, porque en el asilo se despliegan una serie de tratamientos y de prácticas como el castigo de cualquier manifestación exterior de demencia, la vigilancia inquisitiva de las irregularidades del comportamiento, la humillación o la culpabilización, a través de las cuales se busca "desalienar" al loco para que se dé cuenta de su locura con el fin de que recupere el control de sí mismo y de esta manera se "cure".

El gesto "liberador" de Pinel, visto desde aquí, es menos el surgimiento de un nuevo humanismo para con el loco, que la culpabilización y la responsabilización del loco de su locura y su sometimiento a un sistema de técnicas y estrategias de dominación que se presentan como medios de curación (Foucault, 1976b: 190 y ss, 218 y ss). Mientras la historia tradicional ve en la liberación de los encadenados de Bicêtre –llevada a cabo por Pinel en 1794– el comienzo de la psiquiatría como ciencia; sobre la base de este gesto humanitario hacia los locos, Foucault sostiene que lo que tenemos

más bien es una gestión institucional alienante en la que el loco es, de entrada, despojado de su voluntad en favor de la del médico, como una forma de sojuzgamiento mucho más fina que la anterior (Foucault, 1976b: 184-185, 267 y 268). Lo que hicieron Tuke y Pinel no fue introducir la ciencia al asilo, cuanto introducir a un nuevo personaje, al psiquiatra, que ejercerá en el asilo un poder desmedido amparado en la ciencia y como representante del orden social y moral (Foucault, 1976b: 254).

En términos del Gran Rechazo de la locura como un rechazo constitutivo de lo que Occidente es, Foucault encuentra transpuesta en Tuke y Pinel aquella división entre la razón y la locura al interior del propio loco, como una distancia del loco consigo mismo. La locura no es otra cosa para la modernidad sino precisamente esa distancia del loco para consigo mismo. La separación entre la locura y la razón ya no se nos presenta como la distancia entre la sociedad y sus experiencias límite, como en la época clásica, sino como la distancia del loco para consigo mismo. Lo que significa que la división entre razón y locura se ha interiorizado; pero esto también significa que la división se ha olvidado, porque, en efecto, en la mo-

dernidad la prosa positivista olvida la división misma entre razón y locura en su pretensión por alumbrar por sí sola la verdad científica de la locura. La estructura del rechazo pasa, aquí, por la objetivación de la locura en el saber positivo, por un lado, pero también por el olvido de la división misma al modo de una interiorización de la división en el propio loco como una distancia del loco consigo. Lo que se logra a través de gestos prácticos de alienación que tienen como uno de sus objetivos propiciar, precisamente, que el propio loco sea quien vele para evitar que su locura irrumpa y ose tomar la palabra.

La interiorización de la división histórica entre la razón y la locura en el loco como una distancia para consigo mismo es un gesto que equivale al olvido de esa división, porque ahora la división misma se nos presenta objetivamente como un hecho consumado del que no hay rastro. Desde el análisis arqueológico, lo que esto significa es que la locura, en efecto, es un objeto de conocimiento positivo, pero un objeto que se haya desbordado por una estructura trágica de la historia (el rechazo de la locura y el acallamiento de la palabra del loco)

que funciona como su ignorada condición de posibilidad.

Ésta es la historia del divorcio y de la división entre razón y sin razón como acto constitutivo de Occidente, que hemos reconstruido apenas en sus líneas generales. El trazado de esta historia responde en Foucault a la inquietud por remontarse a la historia del pensamiento "para captar su movimiento de oposición a lo irracional" que, como "un hecho de civilización", lo lleva a negar todo cuanto no se someta a la razón (Guédez, 1976: 10). En su siguiente libro, *El nacimiento de la clínica*, publicado en 1963, encontraremos un gesto similar, sobre todo en lo concerniente a la inquietud por remontarse a la historia del pensamiento para determinar críticamente las condiciones de posibilidad del saber racional. Ya no es la locura y la psiquiatría, sino la enfermedad y la clínica médica lo que ocupa la atención del pensador. Pero, al igual que en *Historia de locura en la Época clásica*, de lo que se tratará es de analizar las circunstancias, las mutaciones y las condiciones que están a la base de la ciencia médica, más allá de toda reconstrucción triunfalista y por fuera de toda intensión teleológica.

La mirada médica, la espacialización del cuerpo y el estatuto de la enfermedad en El nacimiento de la clínica

Contra la creencia común que supone que las prácticas médicas han estado siempre signadas por el ejercicio clínico, Foucault sostiene en la obra que la clínica tuvo su fecha de nacimiento entre los siglos XVIII y XIX y que su emergencia histórica remite a algo más complejo y con mayores implicaciones que a un simple cambio de nomenclatura, pues tuvo en su base la aparición de una nueva mirada sobre el cuerpo y una forma distinta de concebir a la enfermedad. En un denso y lúcido análisis, que igual nos lleva de la reorganización del espacio hospitalario a la filosofía de Condillac, o de las discusiones políticas que las prácticas médicas suscitaron después de la Revolución Francesa a las prácticas de disección de cadáveres, Foucault explica el recorrido que la medicina hizo desde finales del siglo XVIII a inicios del siglo XIX para alcanzar su conformación como una "ciencia", pero no al modo de un acendramiento progresivo y acumulativo de su racionalidad, sino rastreando arqueológicamente los cambios radicales que están a la base del surgimiento de

la clínica, que le va a permitir a la medicina presentarse como una ciencia.

Foucault abre la obra oponiendo en el Prefacio la mirada de Pomme, un médico que en 1769 vio "membranas parecidas a pergaminos empapados" desprenderse del cuerpo de una histérica a la que había sometido, bajo su cuidado, a "baños de diez a doce horas por día, durante diez meses completos" a la mirada de Bayle, un médico que hacia 1825 vio "falsas membranas como claras de huevo" en un sujeto afectado por "meningitis crónica" (Foucault, 2012a: 9-10). Pero entre ambas miradas, más que una ruptura, Foucault sostiene que hay continuidad, pues las quimeras y las fantasías siguen existiendo para la mirada positiva, sólo que desplazadas a los síntomas subjetivos. Por lo que de una mirada a otra no se constata un aumento de objetividad ni una mayor racionalidad en las prácticas médicas. Lo que quiere decir que el nacimiento de la mirada médica positiva no coincide con lo que plantean usualmente los historiadores de la medicina, con el descubrimiento franco del reino de las cosas mismas, "después de siglos y siglos de especulaciones y fabulaciones" que habrían impedido el ejercicio de la libre mirada; la tesis de

Foucault es que tiene su origen más bien en una mutación de mayor trascendencia y en el establecimiento de un nuevo régimen de visibilidad, en el que el ojo se convierte en fuente de claridad y la racionalidad médica nace del espesor de la percepción.

Si el lenguaje, como hemos visto, sigue sometido a la mirada galénica que ve en el gris del espacio corporal playas de cualidades, donde hay que ubicar la mutación que da origen a la mirada positiva del médico es en el seno de una reorganización de lo visible y enunciable, más que en un redescubrimiento de lo empírico-concreto. Para mostrar la instauración de ese nuevo régimen de visibilidad, Foucault estima que es necesario descender arqueologicamente a esa región donde las "cosas" y las "palabras" aún no están separadas; es decir, es necesario llegar a la estructura hablada de lo percibido, a esa estructura que articula lo que se ve y lo que se dice (Foucault, 2012a: 12), porque es ahí donde se da la reorganización a profundidad de la relación entre lo visible y lo enunciable que permitirá el surgimiento de la clínica como una experiencia médica que se identifica con el dominio de la mirada.

Foucault se da a la tarea, en este sentido, de analizar la reorganización de la relación entre lo visible y lo enunciable que da origen a la clínica a partir de la transformación simultánea tanto de las formas en que la mirada médica espacializa al cuerpo como de las formas en que se concibe a la enfermedad, desde finales del siglo XVIII a inicios del siglo XIX, en un recorrido que comienza con la medicina clasificadora o la medicina de las especies, pasa por la medicina de las epidemias y culmina con la anatomopatología y la medicina de los síntomas.

Contra la suposición de que el cuerpo humano define el espacio de origen y de distribución de la enfermedad, Foucault sostiene que el cuerpo sólido y visible, como espacio de origen de la enfermedad, no ha sido la única manera en que la medicina ha espacializado la enfermedad, sino que ha habido otras formas de espacialización más originarias y que la superposición exacta del cuerpo de la enfermedad con el cuerpo del hombre enfermo no es más que un dato histórico (Foucault, 2012: 23).

La teoría de las simpatías, por ejemplo, hablaba de una serie de correspondencias y

vecindades que no entenderíamos con nuestra idea moderna de "espacio anatómico". En la medicina clasificadora, aquel pensamiento medico que precedió al método anátomo-clínico, el espacio de configuración de la enfermedad no tiene espacio de localización en el cuerpo. En esta medicina, la enfermedad fue organizada jerárquicamente en familias, géneros y especies, antes de que cobrara sustancia en el espacio corporal (Foucault, 2012a: 24). La regla clasificadora, que dominaba la teoría y la práctica médicas, descifraba y definía las formas mórbidas, pero no en el cuerpo, sino en el cuadro. El cuadro, de esta manera, era una metáfora espacial que se interponía entre la mirada y el cuerpo. Era una metáfora que dejaba de lado el problema de la localización de la enfermedad en el cuerpo porque de lo que se trataba era de establecer homologías y parentescos entre las formas mórbidas para dar con la esencia nosológica. Y sólo hasta después de esta pesquisa la enfermedad se localizaba en el cuerpo (Foucault, 2012a: 25).

Al no haber para la enfermedad espacio de localización en el cuerpo desde el inicio, el cuadro supone una enfermedad que no es del orden de los encadenamientos de efectos

y causas, ni de la cronología de los acontecimientos, sino una enfermedad que es más bien una esencia. El cuadro era un espacio sin profundidad, un espacio homogéneo que no conocía nada del desarrollo ni la temporalidad de la enfermedad, pues ahí, en ese espacio del cuadro, el efecto tenía el mismo estatuto ontológico que la causa. Y en la medida en que se trata de definir la esencia mórbida a través del cuadro, el enfermo resultaba ser una perturbación en la pesquisa de la esencia nosológica: su edad, su género de vida, sus predisposiciones representaban accidentes que había que obviar a la hora de definir la esencia de la enfermedad (Foucault, 2012a: 29). El paciente era un hecho exterior a eso por lo cual sufre. Incluso esta medicina llegaba a considerar que el enfermo ocultaba la enfermedad. Por lo que el médico abstraía al enfermo de la experiencia médica.

Para la medicina clasificadora el cuerpo era un espacio llano y homogéneo, sin profundidad, ni volumen, en la medida en que para la mirada clasificadora los signos del cuerpo estaban eliminados en su significación. Sólo hasta después que se daba con la esencia mórbida específica era posible para esta medicina encontrar la enfermedad en el cuerpo, pero aún

así alcanzar un órgano para esta medicina no era algo absolutamente necesario para definir la enfermedad (Foucault, 2012a: 32), porque la enfermedad era una esencia, más que una afección corporal. En esta experiencia medica se asumía que la enfermedad, en tanto esencia mórbida, compartía la racionalidad de lo vivo y por eso se pensaba que poseía una fuerza de creación propia que le permitía ir de un órgano a otro conservando su propia identidad. Una misma enfermedad, por ejemplo, podía dar origen a un sangrado nasal y después dar lugar a un derrame cerebral.

Al interior de lo que Foucault llama la Medicina de las epidemias, una medicina que se desarrolla en el siglo XVIII y promovida por la Real Sociedad de Medicina (Morey, 2014: 109), las nociones de constitución, enfermedad endémica y epidemia van a implicar el desarrollo de toda una conciencia y una percepción de la enfermedad diferente a la de la medicina clasificadora: una conciencia histórica y geográfica de la enfermedad que va a resultar decisiva para la emergencia de la experiencia clínica, como vamos a ver.

La epidemia no era para los médicos de la época un problema definido por el agente de

transmisión, sino por la repetición de un mismo caso en un mismo espacio y un momento determinado: se trataba de enfermedades endémicas que había que descifrar más por sus signos generales que por el agente de transmisión; lo que va a exigir el desarrollo de una percepción cuantitativa y cardinal de la enfermedad (Foucault, 2012a: 46), porque para esta medicina no se trababa tanto de cercar la enfermedad cuanto de atender con prontitud la regularidad de sus síntomas, la constancia de sus causas, la obstinación de los factores (Foucault, 2012a: 47). Para lograrlo, el aparato médico del Estado crea toda una megaestructura perceptiva que se extiende por toda Francia: en cada delegación se exige la presencia de un médico y en cada pueblo un cuerpo de inspectores de salud; incluso se pide que la policía intervenga en el momento en que se desencadena una epidemia (Foucault, 2012a: 50).[5] Estos agentes

[5] Se trata de una presencia generalizada de médicos cuyas miradas forman una red de vigilancia constante que hace posible que el espacio médico coincida con el espacio social en una especie de topografía médica, la cual exige que la conciencia de cada individuo "esté médicamente alerta" (Foucault, 2012a: 57). Un tema, este de la vgilancia, que será central, como sabemos, hacia mediados de los años setentas en la investigación y en la producción foucaulteana.

van a tener la función de enviar al centro del país informes puntuales y detallados de lo que pasa, acometiendo con ello una centralización del saber, la cual implicó el desarrollo de una forma de percepción médica que va a resultar esencial para la constitución de la experiencia clínica, porque en el contexto de la medicina clasificadora la mirada quedaba encerrada en el cuadro nosológico, como veíamos. La mirada no percibía sino lo que predisponía el cuadro. El saber milenario imponía las formas de lo visible. En cambio, en la medicina de las epidemias se gesta de la mano de la Real Sociedad de Medicina una mirada que no está atada al cuadro, una mirada que es libre y no queda enclaustrada ni al cuadro ni al saber antiquísimo de las facultades de medicina. Una mirada que está abierta al acontecimiento. La megaestructura perceptiva tenía la encomienda de hacer llegar series infinitas de informaciones precisamente a una Comisión Central para que ésta pudiese declarar la epidemia en tal o cual lugar (Foucault, 2012a: 53). De modo que en la experiencia de las epidemias la mirada queda abierta a la serie infinita de los acontecimientos, a diferencia de lo que ocurría en la medicina clasificadora donde el cuadro imponía a

la mirada un modelo de la enfermedad como conjunto finito. Justo esta disposición de la mirada abierta al acontecimiento y a las series infinitas de información, es lo que aportará la medicina de las epidemias al surgimiento de la experiencia clínica, en tanto que hará posible un campo de la experiencia médica enteramente abierto.

En este contexto de marcada oposición entre la medicina clasificadora y la medicina de las epidemias, entre una medicina que concebía a la enfermedad como una esencia mórbida que invadía el cuerpo como una especie de entelequia y otra que la concebía como un fenómeno grupal y a partir de una conciencia colectiva más que a través de una percepción individual (Foucault, 2012a: 65), es que se lleva a cabo una transformación radical en el modo en que se espacializa la enfermedad a fines del siglo XVIII. Éste es un proceso que comienza antes de la Revolución Francesa y se extiende más allá de ella, bajo el signo de una serie de cambios como el surgimiento de escuelas de salud por fuera del ámbito de influencia de las viejas facultades librescas de medicina, la transformación de los hospitales en lugares de formación y experimentación o la reglamenta-

ción estatal de la profesión médica, entre otros más, que fueron decisivos para que la medicina se reorganizase alrededor de la experiencia clínica (Foucault, 2012a: 81); tanto como lo fueron la modificación epistemológica del estatus del signo, que ocurrió bajo la influencia de la filosofía de Condillac, o la reestructuración probabilística del caso que permitió el calculo de Laplace.[6]

Fue así como, a partir de estas transformaciones y reestructuraciones –y antes de terminar el siglo XVIII–, la clínica ya estaba constituida (Foucault, 2012a: 83), pero esto ocurrió a despecho de la protoclínica del siglo XVIII y del mito historiográfico de una "clínica universal" que recorrería de forma subterránea e inalterable la historia de la medicina por debajo del prestigio de los sistemas de saber, que no harían sino una y otra vez ocultarla. La clínica dejo de ser un campo donde se dice un saber para pasar a ser "una manera de aprender y ver", además de constituir un todo con la experiencia médica. A partir de este momento, la clínica

[6] Estas dos formas –la estructura lingüística del signo y la forma aleatoria del caso– son las estructuras profundas que están a la base de la nueva visibilidad que inaugura la medicina clínica (Morey, 2014: 120-121).

constituirá la figura compleja que va a definir a la medicina como una experiencia formada por la observación individual, el examen de casos, la práctica cotidiana de las enfermedades y la enseñanza en el hospital. La clínica será la estructura tecnológica que, al reunir en sí misma tanto una forma de experiencia y un método de análisis como un tipo de enseñanza, dará unidad a la experiencia médica y formara un todo con ella (Foucault, 2012a: 88 y 94).

Esta clínica será irreductible a la tradición del siglo XVIII, porque poseerá una configuración totalmente nueva, en tanto parte de una sintaxis novedosa donde los signos corporales sí significan y de "un lenguaje sin palabras" que no toma su verdad de la palabra sino sólo de la mirada (Foucault, 2012a: 101). Una nueva clínica definida por una cierta experiencia de la mirada que se sabe enteramente dueña de su verdad porque se ha liberado de todo momento dogmático del lenguaje y se ha entregado al dominio de la experiencia. Será esta figura de la clínica la que en lo sucesivo re-definirá la coherencia científica de la medicina, su utilidad social así como el carácter de profesión liberal protegida por el Estado, que le conoce-

mos hasta el día de hoy (Foucault, 2012a: 103 y 116).

A diferencia de lo que ocurría en la medicina de las especies, donde los síntomas nos remitían a la esencia de la enfermedad que jamás se ofrecía a los sentidos sino sólo al razonamiento, acá en la experiencia clínica la mirada se posa directamente en el cuerpo y desentraña el principio y la causa de la enfermedad a través de la conversión de los síntomas del cuerpo en signos. Es una mirada que ya no está obturada por el cuadro, sino que atiende de forma inmediata la superficie corporal y presupone que la enfermedad no es más que un conjunto definido de síntomas corporales. Más allá de los síntomas no hay esencia patológica. La enfermedad se agota sin residuos en la sintaxis inteligible del síntoma corporal (Foucault, 2012a: 128-129). Lo que quiere decir que la enfermedad se ofrece enteramente visible y descifrable a la mirada soberana, en tanto conjunto de síntomas, y que la mirada positiva, a la vez, la constituye y la hace penetrable a la percepción. Pero también que el conjunto de síntomas se ofrece sin obstáculo a la sintaxis de un lenguaje descriptivo presto a nombrarla (Foucault, 2012a: 133): "No hay

enfermedad sino en el elemento de lo visible y, por consiguiente, de lo denunciable", dice Foucault (2012a: 134). Hay, pues, un isomorfismo fundamental entre la entera visibilidad de la enfermedad y la forma verbal que la cerca. Lo que lleva a cabo la mirada es precisamente una semiosis, como plantea Roland Barthes, que transforma el síntoma en elemento significante que significa la enfermedad como totalidad natural y verdad inmediata del conjunto de síntomas en cuestión.[7]

En la economía de esta mirada, el cuadro no desempeña ya ningún papel a la hora del diagnóstico, pues la estructura analítica es anterior al cuadro. El cuadro sólo sirve para reafirmar lo visto por la mirada (Foucault, 2012a: 157). Una vez que la mirada ha encontrado el ser de determinada enfermedad en el conjunto de síntomas, se tratará de conocer sus formas y sus complicaciones, prever los acontecimientos ventajosos y nocivos que deben sobrevenir para decidir la solución y la elección del tratamiento.

[7] El síntoma se convierte en signo bajo una mirada sensible a la diferencia en un movimiento que rememora, a la vez, el funcionamiento normal (Foucault, 2012a:132).

Foucault califica a esta medicina de los síntomas como una edad de oro de la clínica donde se cree que es posible que la experiencia pueda coincidir inmediatamente con una ciencia y que el conocer vaya de la mano del aprender (Foucault, 2012a: 162); un periodo de euforia donde se cree posible constituir toda una ciencia sólo a partir de la práctica de la mirada. Sin embargo, sólo se trata de un breve momento, pues a la vuelta de la esquina la clínica volverá a enfrentarse a nuevos obstáculos, a las masas oscuras del cuerpo, a sus volúmenes impenetrables, a la piedra negra del cuerpo.

Pero cuando esto sucede estamos ya en la Medicina de los tejidos, donde la mirada de superficie –ahora sí por un perfeccionamiento ulterior y no por una mutación– queda reducida al "vistazo". La configuración de la clínica recibe aquí una nueva armazón técnica con el vistazo. Es cuando el ojo clínico encuentra un pariente cercano en el índice o en el movimiento de los dedos capaz de palpar las profundidades mismas del cuerpo. La mirada se convierte en "vistazo" y el "vistazo" se convierte en tacto. Ya no se trata exactamente de la mirada de superficie como en la medicina de los síntomas, sino de una mirada en diagonal y a

profundidad que constituye al cuerpo como un cuerpo de profundidades interiores formado por capas de tejidos diferentes (Foucault, 2012a: 175 y 177). Con Bichat, la experiencia clínica y la mirada médica se abre a un nuevo espacio: el misterio de los órganos, el misterio de las profundidades opacas del cuerpo de invisibles lesiones, donde el desciframiento de los síntomas se convierte en lectura de las lesiones (Foucault, 2012a: 187).

Para la fuerza espacializante de esta mirada a profundidad, la enfermedad tendrá menos que ver con el conjunto de síntomas corporales que con las innumerables lesiones invisibles que suponen un nuevo estatus de la enfermedad como reacción patológica de lo vivo. Leer los síntomas ahora es arrojar sobre el cuerpo toda una red de señales patológicas que constituyen al cuerpo como un volumen anátomo-clínico (Foucault, 2012a: 186). Estamos ante una medicina montada menos sobre el desciframiento de los síntomas que sobre el análisis y la búsqueda de las reacciones patológicas; ante una medicina que es el antecedente inmediato de nuestra medicina definida por el agente patógeno (Foucault, 2012a: 252).

Pero la transformación del estatuto de la enfermedad fue posible sólo a partir de la incorporación epistemológica de la muerte a la experiencia médica. Con la transformación de la concepción de la muerte, que de muerte absoluta se convirtió en una "muerte analítica" (Foucault, 2012a: 191 y 195), la enfermedad deja de ser pensada como un mal metafísico que ataca la vida, y se convierte en una vida patológica; esto es, deja de ser pensada bajo la racionalidad de lo vivo y se convierte, más bien, en una forma o en una reacción patológica de lo vivo (Foucault, 2012a, p. 204 y 205). La enfermedad, así, "se desprende de la metafísica del mal" y, sobre el trasfondo de la muerte y ya no de la vida, se hace exhaustivamente legible, abierta sin residuo a la mirada y al lenguaje, como una reacción patológica.

De una forma similar a *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault concluye señalando críticamente que sólo a partir de esta integración de la muerte como el *a priori* concreto de la experiencia médica fue posible en Occidente que el hombre se constituyera como un objeto para la ciencia (Foucault, 2012a, p. 257). Por eso, Castro puede decir con tino que el libro admite ser leído como una investigación acerca

del significado filosófico de la medicina y de su importancia en la constitución de las ciencias humanas (Castro, 2015: 49). Foucault sostiene, en efecto, que la medicina tiene una importancia ontológica decisiva para la constitución de las ciencias del hombre, ya que es la ciencia que se halla más "cerca de la estructura antropológica que sostiene a todas" (Foucault, 2012a: 257 y 258).

Desde el momento en que el pensamiento medico "descubre" la finitud de la vida sobre el trasfondo de la muerte, "funda" el espacio antropológico en la estructura de la finitud, pero en una nueva concepción de la finitud que ya no equivale a la forma de la limitación de lo infinito como en la época clásica, sino al limite que el hombre lleva en sí mismo. Es de este modo como la medicina, en tanto disciplina, adquiere un carácter antropológico inigualable desde el momento en que abre el espacio antropológico sobre el trasfondo de la muerte.

En el siguiente libro, publicado 3 años después, en 1966, Foucault acometerá precisamente una arqueología de las ciencias humanas y del estatuto filosófico del hombre, es decir, una investigación arqueológica de este espacio antropológico que aquí, en *El nacimiento de la*

clínica, se exhibe comprometido con el pensamiento médico y su trasfondo mortuorio.

La noción de episteme y la experiencia del orden en Las palabras y las cosas

Más allá de los desplazamientos temáticos y metodológicos que existen de un libro a otro, en *Las palabras y las cosas* la operación filosófica que se lleva a cabo sigue teniendo las tres dimensiones, crítica, histórico-epistemológica y trágica, en que se cifra el análisis arqueológico. Pero en este caso la investigación ahonda la idea de una búsqueda a profundidad de las estructuras implícitas en nuestras experiencias, porque se trata de dar con *el orden* que funda la posibilidad misma del conocimiento y que hace posible "la disposición habitual de los seres y las cosas", como dice Sabot (2001: 18). Desde el Prefacio de la obra, Foucault identifica el análisis arqueológico con una investigación histórica de "los modos de ser del orden" (2010: 14) y de "los códigos fundamentales de una cultura" (13), esto es, con una investigación a profundidad del ordenamiento que mantiene unidas las palabras y las cosas y a partir del cual han sido posibles los conocimientos y las

teorías. Pero se trata de la búsqueda de un orden que no es intemporal y ahistórico, sino, al contrario, un orden cuyos modos de ser son esencialmente históricos y que hay que investigar para sacar a la luz las diferentes configuraciones generales del saber o epistemes que han dado lugar a diversas formas de conocimiento en cada caso.

Desde la perspectiva de los modos de ser del orden, la episteme sería la modalidad singular del orden que constituye el *a priori* histórico y el fondo de positividad de una época histórica determinada y sobre el que se erigen los conocimientos, las teorías y las ciencias. De aquí que la noción de episteme adquiera en la obra el estatuto de un *a priori* histórico en tanto que funciona como condición de posibilidad de los conocimientos. La noción de *a priori* histórico designa aquí precisamente la dimensión donde los conocimientos llegan a encontrar sus condiciones de emergencia o de posibilidad, esto es, el *a priori* histórico designa el nivel epistémico del saber. Y de lo que se trata para la arqueología es de dar cuenta casi geológicamente de esos modos de estructuración que posibilitan históricamente los cono-

cimientos y que nos remiten a la dimensión de la episteme.

El esclarecimiento de la noción es importante porque, como sostiene Judith Revel, es el centro de los análisis de *Las palabras y las cosas*, además, en esta noción radica la especificidad de la investigación que se lleva a cabo frente a los conceptos de "estructura" y de "sistema", así como frente a la idea de una *Weltanschaaung* (Revel, 2004: 31). La episteme, por un lado, no es un sistema cerrado, unitario; es más bien un espacio de dispersión, una serie de series y un juego simultáneo de remanencias específicas que se dirime entre las variaciones, las oposiciones y las diferencias entre múltiples discursos científicos de una época dada; por otro lado, no es "una estructura formal que reinaría por un tiempo sobre todas las manifestaciones del pensamiento", más bien se trata de un espacio en transformación que hace surgir "con obstinación, toda la vivacidad de la diferencia" (Revel, 2004: 32). Por último, la episteme no es algo así como la forma general de una conciencia o el espíritu de una época, es un "haz de referencias, semejanzas y diferenciaciones en permanente cambio" que impide cualquier idea de sustrato o de trascendencia (Revel,

2004: 33). Al igual que los conceptos de forma de conciencia y experiencia en *Historia de la locura* o espacialización y régimen de visibilidad en *El nacimiento de la clínica*, la episteme es una noción central en la economía interna del texto porque demarca la dimensión y el objeto de análisis de la arqueología, a saber, la configuración subyacente del saber, que es preciso encontrar en cada caso. Se trata de un término operativo como señala Morey que, de forma provisional, podemos definir como la articulación relativamente estable de las reglas de formación del saber entre dos mutaciones (2014: 155). Esto es, como un campo o un espacio epistemológico que queda enmarcado entre dos cortes del saber, que no es ni un sistema clausurado ni una estructura subyacente, sino una disposición o una configuración del saber que expresa las condiciones de constitución y posibilidad histórica de los conocimientos en un momento determinado.

Al acometer la investigación histórica al nivel de la episteme, la arqueología de la razón encuentra dos grandes grietas o discontinuidades en la cultura occidental: una que divide el Renacimiento de la época clásica hacia mediados del siglo XVII y otra que, a comien-

zos del siglo XIX, "señala el umbral de nuestra modernidad" (Foucault, 2010: 15). Lo que implica que en Occidente han existido diferentes configuraciones epistemológicas del saber, tres grandes ordenes del saber con sus diferentes regímenes de discursividad y de cientificidad para el Renacimiento, la época clásica y la modernidad (Sabot, 2007: 15). Una de las múltiples apuestas del texto es mostrar que con el "retorno" del lenguaje y con la aparición del psicoanálisis y la etnología sobreviene, precisamente, una desarticulación del espacio de la episteme moderna en el que las ciencias humanas y la figura del hombre habían encontrado su lugar, de modo que la investigación arqueológica del pensamiento se emprende desde el umbral que augura otra disposición epistémica de nuestros saberes; una nueva disposición epistémica que a juicio de Foucault ya es posible presentir, aunque no conozcamos su forma por ahora (2010: 385-398).

Ahora bien, es posible definir cada una de estas configuraciones históricas del saber o epistemes, de forma nuclear, por una "experiencia desnuda del orden". "Así, existe en todo cultura, entre el uso de lo que pudiéramos llamar los códigos ordenadores y las reflexiones

sobre el orden, una experiencia desnuda del orden y de sus modos de ser" (Foucault, 2010: 14). Para la episteme del Renacimiento esta experiencia desnuda del orden se encuentra en la semejanza, que no es sólo la forma primera y la experiencia fundamental del saber, sino también aquella figura que rige la disposición de las palabras y las cosas hasta el siglo XVI. Durante el Renacimiento, el orden del mundo quedaba establecido por el libre juego de la semejanza y sus diferentes figuras: la emulación (o la semejanza a distancia), la conveniencia (o la semejanza ligada a la proximidad en el espacio), la analogía (o la semejanza entre las relaciones) y la simpatía (o el juego de lo semejante independiente de la espacialidad y de las proporciones) (Castro, 2015: 55; Foucault, 2010: 36-43). Nos encontramos ante un universo transido internamente por la semejanza hasta el punto que los rostros se reflejan en las estrellas, las bestias se comunican con los hombres, las plantas son análogas a los animales y la nuez a la cabeza. El mundo es un gran libro y los modos de conocimiento intentan descifrar sus íntimas conexiones, como con la *divinatio* que descubre las semejanzas entre las cosas o

con la *eruditio* que descubre las semejanzas entre las signaturas.

Pero este libre juego de las semejanzas que hacía del mundo renacentista un mundo pletórico de correspondencias se detuvo durante la primera mitad del siglo XVII cuando el lenguaje rompió su parentesco con las cosas. Las palabras y las cosas dejan de ser lo mismo y el lenguaje deja de ser un microcosmos (Guedez, 1976: 40); las palabras y las cosas se han separado y el lenguaje tiene que volver a organizarse según nuevas leyes. Si hasta entonces el lenguaje pretendía ser la repetición de la realidad y ser uno con ella, en esta conmoción que reorganiza el saber y que supone el desvanecimiento de "la prosa del mundo", las palabras empiezan a tener una relación con el mundo en términos de representación. El Quijote de Cervantes señala ese momento en el que la episteme del Renacimiento llega a su límite.

> *Don Quijote* esboza lo negativo del mundo renacentista: la escritura ha dejado de ser la prosa del mundo; las semejanzas y los signos han roto su viejo compromiso; las similitudes engañan, llevan a la visión y al delirio; las cosas permanecen obstinadamente en su identidad irónica:

> no son más que lo que son; las palabras vagan a su ventura, sin contenido, sin semejanza que las llene; ya no marcan las cosas; duermen entre las hojas de los libros en medio del polvo (Foucault, 2010: 64).

Cuando Don Quijote sale al mundo en su Rocinante a comprobar los libros, a deshacer entuertos y a salvar doncellas, se topa con un mundo que ya no es el de la semejanza, con un mundo en el cual el lenguaje ya no corresponde a las cosas y, entonces, las similitudes y las analogías que él ve en el mundo se convierten en fuente de error y en ocasión para la risa.

Para la época clásica, la experiencia desnuda del orden se encuentra en la representación, la cual es posible sólo en relación a la medida y al orden, dado que conocer para la época clásica es ante todo analizar según el orden y la medida. La semejanza deja de ser la experiencia fundamental y la forma primera del saber, y es más bien en la representación lingüística y en el orden donde los saberes de la época clásica encuentran su fundamento (Foucault, 2010: 67-74). Así sucede con la Gramática general como estudio del orden verbal, con la Historia natural como clasificación y disposición

taxonómica de los seres vivos en un espacio ordenado que es capaz de mostrar las similitudes y las diferencias entre las especies o con el Análisis de las riquezas como teoría del valor, estudio del precio y del ordenamiento monetario. Por ello, puede decirse que la época clásica es la época de la representación, del orden y de la medida. En términos epistemológicos, en el siglo XVII y el siglo XVIII los códigos del saber se ordenan a partir de la representación como prueba fiel de la realidad. La Gramática universal, la Historia natural y el Análisis de las riquezas encuentran en la representación el elemento ordenador de los nuevos tiempos, desplazando al orden anterior fincado en las semejanzas y las analogías al grado que la representación se convierte en el contenido y en la forma del saber. Surge entonces, como dice Edgardo Castro, la idea de una ciencia universal de la medida y del orden, una *mathesis universalis* o ciencia del orden de las representaciones simples, así como la idea de una *taxinomia universalis* o ciencia del orden de las representaciones complejas, que ocupan ahora el lugar que la *adivinatio* y de la *eruditio* ocupaban en el Renacimiento (Castro, 2015: 56; Foucault, 2010: 88-93).

Sin embargo, hacia fines del siglo XVIII sobreviene una nueva conmoción que sacudirá los cimientos del "espacio de orden" de la época clásica. El saber occidental experimenta una nueva mutación, exactamente entre 1775 y 1825, en la que se hundirá la episteme clásica y aparecerán tres dominios nuevos de empiricidad (el lenguaje, la vida y el trabajo), que no existían en la época clásica y cuyos modos de ser resultarán incompatibles con la representación a la que terminaran por desfondar, pues, como sostiene Annie Guedez, con la aparición de la filología, la economía política y la biología, que reemplazan a las tres formas del saber del siglo precedente, las palabras adquieren un modo de ser incompatible con la representación (1976: 45). Esta mutación del saber habría que ubicarla también en el momento en que la concepción de la historia comienza a subvertir los saberes clásicos y a propiciar un espacio singular que va a permitir pensar la finitud humana y pensar el mundo desde ella. El viejo rol que en la episteme clásica desempeñaba el "orden" y la "medida", ahora lo desempeña la "historia". Pero no la historia como saber, sino la historia como modo de ser de la empiricidad (Foucault, 2010: 234). La histo-

ria se convierte en el "modo fundamental de ser de las empiricidades, aquello a partir de lo cual son afirmadas, puestas, dispuestas y repartidas en el espacio del saber para conocimientos eventuales y ciencias posibles" (Foucault, 2010: 233). La historia, al definir el lugar de nacimiento de lo empírico, se convierte en el espacio general en el que se despliega el saber de la modernidad en su conjunto.

Por eso, podemos decir que para la época moderna la experiencia desnuda del orden ocurre sobre ese escenario de fondo constituido por la historia, en el que tiene lugar todo conocer y que los códigos del saber se ordenan en base a la finitud y de acuerdo con los criterios de las ciencias humanas. El trabajo, la vida y el lenguaje pasan a ser los objetos trascendentales que articulan un orden epistémico distinto basado, ya no en la representación, sino en la finitud humana (Foucault, 2010: 258-259). Por eso, la finitud se convierte en el modelo del saber y en la forma en que se estructura el pensamiento sobre el mundo. Ya no se trata de pensar el orden íntimo y secreto del mundo, las semejanzas secretas entre los animales y las plantas, de atisbar el destino en la palma de la mano, tampoco de crear nuevas representacio-

nes de un mundo que ya no coincide con el lenguaje, a partir del siglo XIX el mundo es un mundo humano y de lo que se trata es tanto de habitarlo convirtiendo la necesidad en libertad a través de la acción humana como de pensarlo a cabalidad sin recurrir a ninguna otra instancia que no sea ese sujeto, esto es, el hombre, que es quien piensa el mundo. Las viejas disciplinas se someten incluso a este nuevo orden antropológico, al influjo de la historia y del tiempo humano, transformándose en ciencias que tienen por objeto asuntos pensados bajo un orden humano y en una escala antropologizada. Es así como en este nuevo orden antropológico, el fundamento o la condición del saber será el sujeto que piensa y que, al pensarse a sí mismo, también se convierte en un objeto a escudriñar que vive, trabaja y habla (Foucault, 2010: 265 y 327).

Pero lo que se hace evidente en este recorrido es que el hombre no es una esencia ni un dato natural, como se suele pensar, sino *un acontecimiento* que el análisis restituye a las prácticas del discurso que lo engendraron. Al hacer el recorrido del acontecimiento a la trama de discursos, la arqueología evidencia que el hombre se halla ausente del saber todavía

hasta fines del siglo XVIII y que su emergencia como objeto y fundamento del conocimiento habría que ubicarla en aquella segunda conmoción que hace del lenguaje, la vida y el trabajo las condiciones para que el hombre advenga al saber. Y lo que no puede dejar de sospechar el arqueólogo es que con la aparición del psicoanálisis y de la etnología se modifica ese espacio que subtiende a la figura del hombre. Así, por ejemplo, al situarse en la dimensión de lo inconsciente, esto es, en los confines de la analítica de la finitud y de la función de la conciencia, las figuras psicoanalíticas de la Muerte, el Deseo y la Ley desarticulan esa configuración, esa experiencia de la finitud que vio nacer al hombre (Foucault, 2010: 385-386). De la misma manera, la etnología al situarse en la dimensión de la historicidad, se sitúa del lado de los procesos inconscientes que caracterizan al sistema de una cultura dada, socavando la imagen usual que se tiene de ellas (Foucault, 2010: 390-391). De modo que estaríamos ante una transformación y una reorganización de nuestro propio espacio epistémico. Ante una posible nueva grieta que se abre a nuestros píes.

En los dos apartados previos, hemos visto cómo Foucault se concentraba en esos mo-

mentos en que acontecía la transformación del saber a partir de la cual se reordenaban ámbitos específicos de la realidad que hicieron posible la aparición de la psiquiatría y de la clínica moderna. Ahora, de la misma manera, se pone especial interés en los quiebres y las grietas que escanden el saber. Por eso, la imagen a la que nos remiten estas mutaciones tiene que ver mucho más con los saltos cualitativos en el orden oculto que configura el saber que con la imagen de un progreso continuo e implícito entre los discursos. Foucault aprende esta peculiar manera en que se restituye la historicidad de los saberes de Canguilhem, de quien retoma la idea de discontinuidad para abordar la relación que se puede establecer entre los saberes, tal como lo sostiene Castro (2014: 53).[8] Esto quiere decir que entre la gramática general y la filología o entre la historia natural y la biología no es posible establecer un movimiento de perfección, de depuramiento de las formas de conocimiento y de acendramiento

[8] Judith Revel, de la misma manera, sostiene que la influencia de Canguilhem sobre Foucault a este respecto es inestimable, porque es Canguilhem quien hace del señalamiento de las discontinuidades un procedimiento de la historia de las ciencias (Cfr. 2014, p. 39 y ss).

de la racionalidad, cifrado en la eliminación de los errores, las oscuridades y los fallos y en el acercamiento ascendente al reino de la verdad. Lo que hay, más bien, son cortes, desfases y rupturas entre unos saberes que responden a epistemes diferentes, las cuales hacen imposible sostener la imagen tradicional de una razón que no deja de avanzar hacia la claridad de la verdad y hasta su culminación científica; pues, al proponerse como tarea la comprensión del orden que subyace a los discursos, el análisis arqueológico rompe definitivamente con la idea de una continuidad histórica de los saberes entendida como evolución y progreso. Al acometer el análisis histórico de los modos de ser del orden, el análisis arqueológico sustrae la historia a la continuidad plana, uniforme y al progresismo racionalista, y la dirige más bien a sus rupturas, a sus fallas, a la discontinuidad que está a la base del saber. Cuestión que se retomará y profundizará, como veremos más adelante, con la genealogía.

Por este carácter discontinuo con que la arqueología trocea la historia, es que Philippe Sabot sostiene que *Las palabras y las cosas* es una investigación que tiene que ver más con el espacio que con el tiempo (2007: 24 y 27); no

tiende tanto a la reconstrucción de una continuidad histórica como a la excavación de un campo epistemológico para que revele sus condiciones de posibilidad. La obra, en este sentido, es menos la historia del devenir-racional de la *ratio* que la descripción de la discontinuidad de los modos de ser del orden.

Desde ese punto de vista, podemos decir que la arqueología es una investigación que busca en los discursos, en sus isomorfismos, el orden que marca el horizonte de lo pensable y lo decible en cada época histórica, el modo en que cada época concibe el orden que rige el modo de comprensión de las cosas. Lo que encuentra es que cada época posee sus propios modos de hacer y comprender las cosas, pues dependiendo de cómo se tejan las relaciones entre las palabras y las cosas, el orden de una época se definirá de uno u otro modo. De modo que la arqueología es, también, un análisis histórico-filosófico que piensa e investiga las raíces del orden o, mejor, una historia de los ordenes.

Nos equivocaríamos, sin embargo, si pensamos que la apuesta filosófica y el carácter critico de la obra se reduce a la cuidadosa y rigurosa presentación del análisis de los modos de ser

del orden y de las rupturas que los encadenan. En realidad, como sostiene Sabot, la estrategia filosófica de la obra nace desde una inquietud actual sentida en el presente del arqueólogo, y si se inicia una investigación del pasado, no es con la finalidad de saber más acerca de él, sino porque las "rupturas", la "inestabilidad" y las "fallas" que el análisis pone a la vista "quizás socavan *actualmente*, y en profundidad," nuestro orden y nuestro propio suelo epistémico (2007: 33), al que estamos acostumbrados a pensar como eterno e ingenuamente inmóvil. El carácter critico y filosófico de la obra, de esta manera, tiene que ver más con la apuesta y la intención de restituirle al presente su dimensión y su espesor históricos que con la curiosidad anticuaria y la reverencia hacia el pasado, propia de los historiadores.

De aquí la importancia de la "enciclopedia china" de Borges al comienzo del Prefacio: la enumeración imposible de pensar que nos presenta Borges nos señala la condición provisoria de la positividad de nuestro saber, por un lado, y la contingencia radical que está a la base del modo en que asumimos las cosas, por otro. La ausencia de orden que manifiesta la clasificación ficticia de los seres sólo es *otra experien-*

cia del pensamiento, pero una experiencia que problematiza la nuestra y que, en la estrategia argumentativa de la obra, viene a señalarnos el limite del modo en que asumimos las cosas e incluso la ruptura viva en la que estamos.

3. Arqueología, discurso e historia

La arqueología del saber surgió con el objetivo de hacer frente a las críticas que había recibido el libro previo de Foucault, *Las palabras y las cosas*; críticas que él consideraba habían nacido en buena medida de la poca comprensión del método y modo de análisis empleado en dicho libro. Ya no se trataba de hacer una arqueología de un silencio, de la palabra del loco acallada en el tiempo, como en *La historia de la locura en la Época Clásica*, una arqueología de las configuraciones históricas de la mirada médica y de la fuerza que adquiere para espacializar la enfermedad en el cuerpo del enfermo, como en *El nacimiento de la clínica,* o una arqueología de la emergencia del hombre como sujeto y objeto de conocimiento, como en *Las palabras y las cosas*, sino un tratado del método. En *La arqueología del saber*, precisamente, lo que encontramos es la explicitación del método ar-

queológico, de su objeto de estudio y el modo de operación del análisis, así como la delimitación del espacio de investigación propio de la arqueología. O, como dice Guedez, la explicitación del lugar desde el que habla Foucault y el sentido que tiene la palabra arqueológica.

Sin embargo, por el alcance de las consideraciones y las reflexiones que aduce Foucault, no es del todo aventurado sostener –como lo hace Rodolfo Cortés– que la obra desemboca en toda una mutación epistemológica del modo de hacer historia, en la medida que implica liberar el análisis histórico de todo antropologismo sustancializador (Cortés del Moral, 2003).

Foucault cifra esta mutación epistemológica en la forma en que se construye el saber histórico ante todo en la revisión del valor de documento como *monumento*: ya no se trata de interpretar el documento histórico con el fin de arrancarle una supuesta verdad o un sentido "más auténtico" o "profundo" contenido en su interior, ni de interpretarlo para dar con "las verdaderas intenciones del autor" o para reconstruir a partir de él "la mentalidad, la visión o espíritu de una época", que no son sino formas a través de las cuales el historiador

pierde de vista la positividad del documento y se le hace valer por algo ajeno al propio documento. Ahora se trata de describirlo como monumento, esto es, trabajarlo de forma intrínseca, organizarlo, repartirlo a partir de su mera positividad para definir en el propio tejido documental unidades, conjuntos, relaciones y series (Foucault, 2003: 9-11). Al trabajarlo así, se le deja de reenviar a otras instancias (las intenciones del autor, el sentido oculto o la mentalidad de la época) a partir de las cuales la historia tradicional lo hacía valer y lo discontinuo deja de ser aquello que el análisis histórico debe reducir y borrar para que aparezca la continuidad fundamental.

Mientras la historia tradicional estableció las grandes continuidades del pensamiento, las regulaciones constantes de las ciencias, los grandes encadenamientos de los conceptos, como ámbitos centrales de actuación de un macro-sujeto racional, ahora se trataría, con la arqueología, de describir fenómenos de ruptura, los cortes y desfases, las interrupciones y discontinuidades de la historia del pensamiento.

Esto no significa, sin embargo, que la arqueología sea un método de análisis que sim-

plemente ponga mayor atención en las discontinuidades y rupturas que en las continuidades. No se trata de pasar del análisis de las continuidades a las discontinuidades.

Más allá de proponer seguir las dispersiones y rupturas, la arqueología implica una nueva forma de facturar la historia que tiene como paso esencial la desustancialización del acaecer histórico, pues se trata de dejar de comprender la historicidad del pensamiento en el campo gravitacional del sujeto que factura la historia cual sustancia espiritual y, en cambio, dar cuenta de las causalidades, relaciones, configuraciones complejas y alteridades que han sido falseadas y transfiguradas en una continuidad fundamental por la recurrencia a ese principio unificador, como apunta Cortés del Moral (2003).

Para poder asumir la discontinuidad y alteridad constitutivos del acontecer histórico, el análisis arqueológico, en principio, lleva a cabo un procedimiento negativo, como dice Guedez (1976: 60-61), que consiste en liberar el campo del discurso histórico de todo un juego de nociones, agrupamientos y unidades, que no son sino síntesis fabricadas que sobrepone al orden del discurso y que se toman como lo dado na-

turalmente para organizar irreflexivamente el campo del discurso y que tienen como función asegurar de una u otra manera la infinita continuidad (Foucault, 2003: 33-42), pues de lo que se trata para la arqueología es de asir el discurso en su dimensión de acontecimiento y restituirle su carácter singular. Al poner en suspenso esas nociones y unidades ilegítimas que aseguran la continuidad, la arqueología libera un inmenso espacio constituido por el conjunto de todos los enunciados efectivos dichos en el que acoge cada enunciado en su irrupción de acontecimiento y a partir del cual es posible atenerse al inmenso dominio constituido por el conjunto de todos los enunciados efectivamente dichos en un momento histórico dado.

Así liberado, este espacio está constituido por la discontinuidad, que aparece como el instrumento del procedimiento arqueológico y a la vez como el objeto de la investigación. En tanto instrumento metodológico, la discontinuidad es la que le permite al arqueólogo transformar los documentos en monumentos y considerarlos de esta manera por fuera del desarrollo continuo y ascendente; por lo tanto, como objeto de investigación, la discontinuidad es el espacio, el terreno al que arriba el ar-

queólogo tras desmontar con el procedimiento negativo la serie de unidades y nociones que se sobreponen ilegítimamente al orden del discurso, porque lo que se descubre es que la discontinuidad está a la base del hecho simple del enunciado. De este modo, la discontinuidad es el objeto de la arqueología y el engranaje esencial del análisis histórico.

Una vez liberado el campo de los hechos de discurso en su carácter de acontecimientos singulares e irrepetibles, el análisis arqueológico da paso a un análisis estructural y horizontal de los acontecimientos discursivos para buscar unidades ya no arbitrarias ni irreflexivas que legítimamente quepa constituir, con el objeto, como dice Judith Revel, de "tratar de comprender sus reglas, sus prácticas, sus condiciones y su funcionamiento" (2004: 65).

Las relaciones y conjuntos que pueden ser valedera y legítimamente descritos entre los haces de enunciados no son –como era de esperarse– las que normalmente se establecen por medio de síntesis irreflexivas como *la* economía, *la* medicina o *la* filosofía. Tampoco son las que pueden establecerse si se refieren a un mismo objeto o una serie de conceptos, tampoco las establecidas por la persistencia de los

temas o por la presencia de un determinado estilo o carácter de la enunciación.

Las relaciones que legítimamente cabe constituir entre los haces de enunciados son las que conforman un *sistema de dispersión* en el que conceptos, temáticas, tipo de enunciación y objetos guardan una cierta regularidad, "un orden en su aparición sucesiva, correlaciones en su simultaneidad, posiciones asignables en un espacio común, un funcionamiento recíproco, transformaciones ligadas y jerarquizadas" (2003: 62). Tales sistemas de dispersión (que poseen una cierta regularidad, un orden, correlaciones en su funcionamiento, transformaciones simultáneas entre esos elementos), Foucault los llama *formaciones discursivas*. Y las condiciones de existencia a que están sometidos dichos elementos del sistema de dispersión y que tienen a su cargo la formación de objetos, de modalidades enunciativas, de conceptos y de los temas y teorías, *reglas de formación*.

Tales reglas no tienen su origen en los pensamientos, en el nivel de las instituciones, ni en las relaciones sociales o la economía; se producen cuando a través de la *práctica discursiva* entran en relación e interacción elementos heterogéneos como instituciones, técnicas,

grupos sociales, organizaciones perceptivas y relaciones entre diversos discursos. Estos elementos heterogéneos no están de ningún modo destinados a interaccionar, es sólo por medio de la práctica discursiva que pueden entrar en relación.

Esta capacidad de articulación entre elementos no discursivos, junto a su capacidad productora, tal vez sea lo más peculiar y distintivo de la idea de *discurso como práctica* que plantea Foucault. Para él, el discurso no es la expresión de instancias extradiscursivas, no es una *tabula rasa* donde se depositan objetos anteriormente constituidos, es una *práctica* que instaura un sistema de relaciones entre elementos heterogéneos, como hemos dicho, un sistema que es el que hace posible la construcción de objetos, sujetos que los puedan referir, temas, conceptos, en fin, la construcción de distintos tipos de realidades. Así sucede, por ejemplo, con la locura, la enfermedad o con el "hombre" como hemos visto, que son objetos que existen únicamente en la medida en que son el resultado de una práctica histórica del discurso.

Es la práctica discursiva, entonces, la que detona o desencadena una cierta formación

discursiva. Ahora bien, ¿cómo es que hay que entender este concepto medular del método arqueológico y cuál es la importancia que tiene para la mutación epistemológica del modo en se hace la historia?

Las prácticas discursivas son fenómenos constitutivamente históricos, puesto que es en un proceso histórico donde se presentan y se despliegan (Ortega, 2004: 42); las prácticas discursivas, de acuerdo a esto, son prácticas históricas del lenguaje que establecen un sistema de relaciones entre elementos heterogéneos y, al hacerlo, dan lugar a un sistema de formación en cuyo seno se gestan los objetos, los sujetos, las modalidades enunciativas, las teorías y los conceptos. Así, antes que hacer el recorrido histórico a partir de un objeto que se asume como ya dado, y ver cómo se perfecciona su conocimiento en el tiempo, se trataría de analizar la regularidad histórica de las prácticas discursivas a partir de las cuales aquellas entidades se forman por fuera de cualquier movimiento ascendente y progresivo.

El concepto, de este modo, hace alusión a fenómenos intrínsecamente históricos que conforman el devenir y acontecer de la historia del pensamiento. Se trata de un concepto que

recorta las unidades de análisis con que trabaja la arqueología, a la vez que reúne en sí mismo el espíritu des-antropologizador y de-sustancializador del método arqueológico porque, al aceptar la discontinuidad y dispersión en el hecho simple del enunciado, sustrae la representación de las ciencias de la idea del devenir que progresa de forma ordenada y ascendente desde el error a la verdad. Y en la medida en que el concepto le permite a la arqueología analizar el sistema histórico de las condiciones de posibilidad del conocimiento, la historicidad de las ciencias positivas deja de aparecer como la historia continua de una razón que no deja de progresar.

Es así como el concepto hace posible una historia de las ciencias y del pensamiento por fuera de la órbita de las teleologías de la razón que la historia tradicional no dejaba de proyectar sobre la base de una supuesta continuidad fundamental. Al asumir la discontinuidad como hecho simple del enunciado, el concepto le permite a la arqueología desustancializar y desantropologizar la historicidad de las ciencias.

Es en este preciso punto donde la genealogía va a venir a radicalizar la historización

que la arqueología lleva a cabo en el ámbito de los saberes positivos modernos. Si la arqueología, como acabamos de ver, tenía por objetivo desustancializar la historicidad propia de los saberes, la genealogía, como vamos a ver en seguida, no va a ser sino un proyecto que va a desustancializar todos los ámbitos del acaecer histórico.

Parte II.
La genealogía y los análisis histórico-genealógicos del poder

Introducción

Si bien no es posible sostener que el poder haya sido un problema ajeno a los análisis histórico-arqueológicos del saber precedentes, es a comienzos de los años setentas cuando Foucault acomete todo un desplazamiento tanto de orden temático como metodológico en su pensamiento. Esto lo lleva a centrar su atención de forma prioritaria en el estudio de las relaciones de poder y a realizar una serie de análisis histórico-genealógicos, tanto en los cursos impartidos en el Collège de France como en los libros publicados, que son, como se sabe, los de mayor proyección filosófica y re-

percusión política, al grado que nos resulta imposible pensar en Foucault sin pensar la manera en que revoluciona y transforma de raíz el modo en que pensamos el poder. La inquietud por el poder, sin embargo, no surge al azar ni obedece sólo a la lógica interna del desarrollo de su pensamiento; en realidad, surge bajo la impronta de los acontecimientos políticos que a Foucault le toca vivir primero en Túnez en 1967 y después en la Universidad de Vincennes en 1969, así como a la luz de la experiencia política que significó el Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP), que se mantuvo desde febrero de 1971 hasta diciembre de 1972.

Instalado en Túnez como profesor universitario, Foucault vive muy de cerca la agitación y las revueltas estudiantiles que explotaron en 1967 así como la represión de que fueron objeto los estudiantes, a quienes protegió y con quienes se solidarizó en su momento. En una entrevista con D. Trombadori, dice que esos muchachos y esas muchachas tunecinos lo impresionaron profundamente y lo empujaron a pensar la coyuntura política y, sobretodo, a repensar su propio compromiso político. A juzgar por estas declaraciones, las revueltas estudiantiles constituyeron para él toda una experien-

cia política que está a la base, sin duda alguna, tanto de la militancia y el activismo que va a desarrollar durante los años setentas, como de la re-orientación de sus intereses teóricos hacia el poder, tal como lo estuvo el compromiso y la participación que llevó a cabo con la lucha que los estudiantes de la Universidad de Vincennes realizaron contra la represión y los abusos del gobierno durante el año de 1969. La impronta de estas dos experiencias llevó a Foucault no sólo a modificar sus intereses teóricos y su propio pensamiento, sino a encarnar al intelectual militante y comprometido que conocemos. Poco a poco se convirtió en la figura del "intelectual específico", que más tarde él mismo definiría como un intelectual comprometido con luchas locales en las que participa de forma estratégica y de forma horizontal, más que como un "iluminado" que dice lo que hay que hacer a los demás. Un compromiso y una militancia que no desaparecerán incluso cuando en abril de 1970 es elegido profesor del prestigioso Collége de France, pues justo en esos años es que participa en el GIP.

La participación directa en el GIP junto a Jean Genet, Bernard Clavel, entre otros, fue una experiencia que, de acuerdo a Judith Re-

vel, constituye "en todo sentido, un punto de inflexión fundamental en el recorrido de Foucault" (2014: 142; Morey, 2014: 283-284), en la medida en que fue otra de las experiencias que marcaron la transformación política de su pensamiento y el desplazamiento hacia el estudio del poder. A partir de estas experiencias, el pensamiento de Foucault amplia considerablemente su campo de indagación, en tanto integra al análisis histórico de los discursos y los saberes la interrogación por las estrategias, las prácticas, las tecnologías, los dispositivos y las relaciones de poder.

El sentido de esta ampliación o transformación del campo de indagación arqueológico, en el modo de una genealogía del poder, es lo que exploraremos en esta segunda parte a la luz de las investigaciones histórico-concretas que Foucault llevó a cabo en los años setentas. Veremos cómo la genealogía comporta menos el olvido de la arqueología, que la posibilidad de un entretejimiento y una articulación del análisis histórico-filosófico con la intervención política en la dirección de una crítica del presente. Pero antes de abocarnos al estudio de las genealogías de las disciplinas, del sexo y la sexualidad, del biopoder y la biopolítica que

Foucault llevó a cabo, analizaremos el sentido que posee la genealogía en el contexto de los dos textos ("El orden del discurso", de 1970, y "Nietzsche, la genealogía, la historia", de 1971) donde se constata la transformación política del pensamiento de Foucault en el modo de un análisis genealógico del poder.

1. La genealogía, la vida y el presente

En una sentida y emotiva lección inaugural, en la que remonta su propio discurso al de Dumézil, al de Canguilhem, pero sobre todo al de Jean Hyppolite, Foucault tomó posesión en diciembre de 1970 de la cátedra de historia de los sistemas de pensamiento en el Collége de France, que había quedado vacante tras la muerte de Jean Hyppolite ocurrida en 1968. Allí, en efecto, se constata la aparición del problema del poder como una preocupación central de su pensamiento, en la medida en que se desplaza la atención desde el lenguaje y el discurso hacia las relaciones entre el discurso y el poder, bajo la hipótesis de que en toda sociedad la producción del discurso está controlada por procedimientos que pone en juego el poder (Foucault, 2015: 14). Procedimientos que

son tanto externos, que son los procedimientos de exclusión que estipulan quién tiene o no tiene derecho a hablar o mecanismos como la voluntad de verdad que separan a los discursos en términos de verdad y falsedad, como procedimientos internos, que son aquellos a través de los cuales los propios discursos se controlan unos a otros, como sucede con el comentario, que limita el azar inherente a la propia producción del discurso (2015: 32), o la organización disciplinar, que funciona como una "policía" que rige la producción del discurso con reglas que hay que acatar (2015: 38).

El orden del discurso, sin embargo, es también un texto programático, tal como lo es "La investigación científica y la psicología" de 1957, porque allí Foucault traza los perfiles de *un programa de investigación genealógico*, al que se le presentan en este momento graves peligros y desafíos filosóficos serios (a saber, qué estatuto filosófico conceder al acontecimiento, qué categoría teórica dar a lo discontinuo y cómo pensar las relaciones entre el azar y el pensamiento (2015: 57-58), en su intento de "introducir en la misma raíz del pensamiento, el *azar*, el *discontinuo* y la *materialidad*" (2015: 59). Un programa de investigación como ve-

mos todavía en ciernes y, por ende, problemático, pero que ya articula de forma decisiva el análisis histórico-epistemológico del saber con la crítica política del poder.

En *Lecciones sobre la voluntad de saber*, el primer curso que dio en el Collège de France del 9 de diciembre de 1970 al 17 de marzo de 1971 (publicado en castellano sólo hasta 2011), en consonancia con lo que había programado en *El orden del discurso*, Foucault plantea la posibilidad de llevar a cabo una "morfología de la voluntad de saber" (2012b: 17), que pueda servir de fundamento a los análisis histórico-genealógicos proyectados. Se trata de saber si la voluntad de verdad, esto es, la oposición entre lo verdadero y lo falso, no es acaso un sistema de exclusión y limitación de la producción del discurso tan histórico, arbitrario y modificable como cualquier otro de los señalados en la lección inaugural (2012b: 18). A partir del análisis de Nietzsche y los sofistas, por un lado, de Aristóteles, por otro, y de la figura de Edipo, finalmente, Foucault encuentra diferentes morfologías de la voluntad de verdad. Esto implica que la verdad tiene una historia de la que es posible ocuparse y en la que es posible constatar que la verdad se vincula con

el poder, esto es, que la voluntad de verdad se articula con los sistemas reales de dominación (2012b: 20).

Pero es hasta "Nietzsche, la genealogía, la historia", una ponencia que dicta en 1971 en un homenaje póstumo a su maestro Jean Hyppolite, donde Foucault sale al paso de los "serios desafíos" y los "graves peligros" que se le presentan al pensamiento genealógico cuando introduce el azar, lo discontinuo y la materialidad en la raíz misma del pensamiento, pues es ahí donde encontramos la presentación más exhaustiva de las ideas clave de la genealogía como todo un modo de entender y hacer historia que implica, de entrada, la desustancialización del acaecer histórico, lo que logra a través de una historización radical que incumbe a la totalidad de los ámbitos, los procesos y fenómenos de que consta la realidad histórica (Hernández, 2017: 46). Si la arqueología tenía por objetivo desustancializar la historicidad propia de los saberes, a través de una radicalización de la historización de los discursos, que nos llevaba a aceptar que la discontinuidad es la condición irreductible en que aparece todo enunciado, la genealogía no va a ser sino un proyecto que va a venir a desustancializar to-

dos los ámbitos del acaecer histórico y no sólo la historicidad de las ciencias positivas, en la medida en que la discontinuidad ya no sólo se afirma como condición de los procesos de conocimiento y del ámbito del saber, sino también de nuestro ser y de los procesos y sucesos de la totalidad de los ámbitos del acaecer histórico.

La genealogía, como dice en *El orden del discurso*, es una "pequeña (y quizás odiosa) maquinaria" (2015: 59) del acontecimiento que se propone percibir la singularidad de los sucesos fuera de toda finalidad monótona y del despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos (Foucault, 1978: 7-8). Lo que implica todo un modo de entender y hacer historia por fuera de las génesis lineales de la historia tradicional, que va a la búsqueda del milagroso y solemne origen de las cosas que son válidas para nosotros, para hacer derivar de él todo acontecer en una gran continuidad que digiere de ante mano todo posible acontecimiento. Al emprender la búsqueda del origen esencial de las cosas, del que supuestamente brotaron resplandecientemente ya perfectas, la historia termina narrando una teogonía, pues el origen "está del

lado de los dioses”, dice Foucault (1978: 10). La genealogía, en cambio, al desmarcarse de la quimera del origen, muestra que detrás de él no están las cosas en su secreto esencial, sino el secreto de que ellas no tienen esencia y que fueron construidas a partir de piezas que les son extrañas. “¿La razón? Pero ésta nació de un modo perfectamente razonable del azar. ¿El apego a la verdad y al rigor de los métodos científicos? Esto nació de la pasión de los sabios, de su odio reciproco, de sus discusiones fanáticas [...] ¿Será la libertad la raíz del hombre la que lo liga al ser y a la verdad? En realidad, ésta no es más que una ‘invención de las clases dirigentes’” (1978: 10). Lo que encuentra la genealogía no es el Origen divino de las cosas que tienen sentido y son validas para nosotros, sino el comienzo histórico que es siempre bajo, irrisorio, mezquino y plebeyo; no el Origen como lugar inalterable de la verdad, sino la proliferación milenaria de los errores.

La genealogía, de este modo, es una crítica del Origen que permite ver que al comienzo de las cosas no tenemos el lugar de las esencias, sino un puñado de acontecimientos y actos perversos como la pasión, el prejuicio, la crueldad y la injusticia. Y es también una críti-

ca de la Verdad como significación primordial enterrada en el origen, como Verdad esencial, objetiva y trascendente al acontecer; una crítica que reinserta la verdad en el devenir y, al hacerlo, la despoja de su carácter sagrado y de su supuesta moralidad suprema. Frente a la historia tradicional que busca impacientemente el Origen y la Verdad, la genealogía se define, en principio, como la búsqueda de la procedencia y la emergencia.

El análisis de la procedencia trata de encontrar en un individuo, un concepto, una cosa o cualquier entidad que sea válida para nosotros; todas las marcas singulares y subindividuales que los atraviesan y el conjunto de sucesos perdidos a través de los cuales históricamente se han formado. Se esfuerza, en este sentido, por recoger las cosas, no en su identidad primigenia o secreto esencial, sino en su identidad replegada sobre sí misma, no en la supuesta solemnidad de su origen, sino en su irrisorio e irónico comienzo, no en su supuesta inocencia primordial, sino en la discordia y en la violencia que les es constitutiva. Al recoger la esencia exacta de las cosas de este modo, la genealogía se instala en el polo opuesto de la historia tradicional, que las hace retrotraer

hasta el inalcanzable origen, removiendo así aquello que se percibía inmóvil, fragmentando lo que se pensaba unido, multiplicando aquello que se imaginaba homogéneo y conforme a sí mismo. Cuando el análisis de la procedencia muestra, de esta manera, que en la raíz de lo que somos y de lo que conocemos no están "la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente" construye una historia que, antes que venerable, es esencialmente critica y peligrosa para el heredero, en la medida en que se trata de una herencia que, antes que fundarlo y legitimarlo, lo amenaza (1978: 12-13).

El análisis de la emergencia, por su parte, restablece el punto de surgimiento de una aparición que se produce siempre en un determinado campo de fuerzas y en el juego azaroso de las dominaciones. Al restablecer el lugar de enfrentamiento, la entrada en escena de las fuerzas y el juego de la lucha que hacen posible la emergencia histórica de algo, la genealogía toma distancia de la historia tradicional que supone que las fuerzas históricas son formas sucesivas de una inocente intención primordial (1978, 15 y 16). La genealogía muestra que las fuerzas presentes y actuantes en la historia obedecen al azar de la lucha, antes que a un

destino inscrito en el acontecer. Al hacerlo, la genealogía se convierte en un método crítico-negativo que desenmascara los procesos históricos (de racionalización) que inscriben el presente en el acontecer histórico como algo "natural" y necesario, como si el presente fuese el ombligo y el pináculo del tiempo.

Esta doble dimensión del análisis permite a la genealogía, en suma, mantener lo que ha sucedido en la dispersión y diferencia que le es propia, sin disolver los sucesos en la continuidad ideal del movimiento teleológico o del encadenamiento natural. Le permiten hacer re-surgir los sucesos en lo que tienen de único y cortante, en su singularidad y pura eventualidad fuera de toda continuidad ideal y de toda finalidad metahistórica.

La genealogía es un proyecto que retoma –en segundo lugar– al sentido histórico como su instrumento principal. Se trata de un instrumento que no reposa sobre ningún absoluto por fuera del tiempo ni sobre ninguna constancia humana a la hora de hacer la reconstrucción histórica, porque sabe bien que ni los sentimientos ni los instintos ni aún el cuerpo mismo son lo suficientemente fijos para captar la historia como un movimiento continuo

(1978: 19). Su objetivo, en este sentido, es reintroducir en el devenir todo aquello que se creía inmortal en nosotros mismos, así como reintroducir en el devenir histórico también nuestro propio presente. Se trata de un instrumento que introduce lo discontinuo en nuestro mismo ser, que divide nuestros sentimientos, que dramatiza nuestros instintos, que multiplica nuestro cuerpo y que impide, en definitiva, reconocernos en los hombres del pasado (1978: 20). Un instrumento que nos hace ver, por otra parte, que el mundo, nuestro mundo, no es el resultado necesario del devenir ni esa figura llena de sentido que solemos pensar, sino que vivimos "en miríadas de sucesos perdidos" y "sin referencias ni coordenadas originarias" (1978: 21).

Para escapar del punto de vista suprahistórico de la historia teológica o racionalista que reduce la diversidad del tiempo y aplana el pasado al presente, el sentido histórico de la genealogía abre la posibilidad de tres usos antiplatónicos de la historia. Un primer uso genealógico de la historia tiene que ver con la parodia; antes que proseguir la tarea de tener que reconstruir las raíces de nuestra identidad perdidas en el tiempo como lo hace la histo-

ria tradicional, la genealogía lleva hasta el límite ese "gran carnaval del tiempo" en el que no dejan de llegar una tras otra identidades de recambio desde el pasado más remoto, pues de lo que se trata no es de hacernos de una identidad más real, cuanto "irrealizarnos en tantas identidades aparecidas" y mostrar, así, todas las discontinuidades que nos atraviesan y que, en definitiva, nos prohíben toda identidad (1978: 25-26). Un segundo uso genealógico de la historia tiene por objetivo destruir la verdad: en lugar de suponer que toda conciencia científica es neutra bajo la sola preocupación de la verdad como suele suponer la historia tradicional, la genealogía descubre la violencia constitutiva de todo conocimiento. Y, antes que sumarse a la búsqueda de la verdad de las cosas, descubre bajo todo conocimiento los peligros y riesgos que conlleva, las formas propias de la *voluntad de verdad* que es instinto, pasión, maldad, refinamiento cruel y que nada desea para la felicidad de los hombres (1978: 27). Un último uso genealógico de la historia tiene como meta destruir la realidad, pues lejos de creer, como lo hace la historia tradicional, que el mundo que conocemos se apoya sobre intenciones y necesidades profundas y que no es sino el resultado

prodigioso de la infinita continuidad, la genealogía asume la encomienda de percibir los errores y desviaciones de aquello que existe y es válido para nosotros; al hacerlo, la genealogía termina por desustancializar nuestro propio presente, al mostrar el trasfondo de sucesos sin intención profunda alguna que lo constituyen.

Es necesario reparar aquí también en un par de características esenciales de la genealogía que Foucault oportunamente desarrolla en el texto. La genealogía, dice Foucault, es un saber que se sabe en perspectiva. Mientras los historiadores tratan de borrar el lugar desde el que miran y el partido que toman para situarse en una neutralidad axiológica bonachona, el genealogista reconoce su propia injusticia y la violencia de su propia perspectiva, asume y admite el ángulo desde donde mira y el partido que toma en el teatro que indefinidamente repiten dominados y dominadores (1987: 22). El genealogista, por otra parte, no es un asceta socrático que renuncia a su propia voluntad y a la vida en beneficio del saber y del conocimiento objetivo; al contrario, sacrifica el saber y la preocupación por el conocimiento en beneficio del movimiento de la vida, porque lo que le interesa ante todo es potenciar la vida.

Por eso Foucault dice que, a diferencia de la historia tradicional –que es como un querer enmascarado que desvitaliza el saber en aras de la consecución de objetividad–, la genealogía es un querer-saber (1978: 28) que no sacrifica la vida en beneficio del conocimiento, sino lo que lleva a cabo es algo bien distinto: cuando la genealogía retoma lo que hay de inquietante en el descubrimiento y lo que hay de peligroso en la investigación (1978: 27) lo que hace es revitalizar el mismo saber para potenciar la vida.

Esta vocación la podemos apreciar puntualmente en *Vigilar y castigar* de 1975 y en *La voluntad de saber* de 1976, que son investigaciones histórico-genealógicas cuyo objetivo último no es acendrar el conocimiento histórico ni lograr saber más acerca del pasado, sino afirmar el presente en su propia potencia. La genealogía, en este sentido, establece una doble relación con el presente en términos de negación y afirmación: en términos de negación porque, al indagar pacientemente la procedencia de las prácticas que conforman nuestro presente, su intención no es tanto conocerlo como negarlo, criticarlo, desmontarlo, en términos de afirmación, porque lo que persigue la

genealogía cuando evidencia las prácticas que hicieron posible nuestro presente es mostrar su radical contingencia y arbitrariedad constitutiva, y en esa medida afirmar el presente en su propia potencia. La genealogía no es un saber que sacrifica la vida en beneficio del conocimiento, al contrario, busca potenciar la vida a través del saber.

En el contexto de esta relación entre vida e historia es imposible no recordar aquí la segunda de las *Consideraciones intempestivas* titulada "Sobre la utilidad y el perjurio de la historia para la vida", a la que el propio Foucault nos remite cuando explica los tres usos del "sentido histórico" (1978: 25 y ss). En dicho texto, Nietzsche distingue tres tipos de historia –la historia monumental, la historia anticuaria y la histórica critica– y analiza sus ventajas y desventajas respecto a su utilidad para la vida de los hombres, bajo la idea de que "lo no histórico y lo histórico son necesarios en igual medida para la salud de un individuo, de su pueblo y su cultura" (2014: 24). En cada una de estas maneras de historia se esgrime una relación diferente entre el pasado, el presente y la vida. La historia monumental es aquella que se propone perpetuar y restituir los grandes episo-

dios, las grandes personalidades y las grandes cumbres del pasado, pero de tal modo que termina por romantizar el pasado y condenar la pequeñez del presente. La historia anticuaria por su parte concede un valor exagerado a lo antiguo por ser antiguo, cultiva el pasado con gran admiración y devoción por ser pasado, esto es, por su supuesto valor intrínseco, pero, al hacerlo, termina por paralizar al presente y ahogar cualquier impulso aventurero, bajo la presunción de que nada de lo que se pueda hacer en el presente podrá igualar las cúspides del pasado. La historia crítica es una historia que disuelve el fanatismo por el pasado y es la que goza hasta cierto punto del favor de Nietzsche, que demanda una historia al servicio de la vida, porque es la que nos permite liberarnos del pasado al someterlo a juicio, pero sobre todo porque es la historia capaz de convertir el pasado en una influencia dadora de vida. Contra la mistificación anticuaria y monumental del pasado, el nietzscheísmo de Foucault tiene que ver con la posibilidad de un pasado que problematiza, cuestiona y abre el presente ahí donde se encuentra absorto y petrificado.

En un excelente artículo, en el que evidencia precisamente el profundo anclaje nietzs-

cheano de la genealogía foucaultiana, Oscar Martiarena nos recuerda cómo Nietzsche pensaba los tratados de su genealogía como trabajos preliminares que preparan el terreno, como trabajos preliminares que "trabajan para el día de mañana", en el sentido de que –"además de cincelar las canteras que sostienen el presente"– tienen el objetivo de crear las condiciones para un nuevo valorar, para un nuevo comienzo (Martiarena, 2004: 64). Las investigaciones genealógicas de Foucault, de la misma manera, tendrían el mismo estatuto de trabajos preliminares "para abrir el futuro", "para alentar nuevas formas de subjetividad" o "para pensar de otra manera" (Martiarena, 2004: 68). Genealogías necesarias, en definitiva, para cambiar la vida.

Nos equivocaríamos, sin embargo, si pensamos que la conferencia es un discurso teórico abstracto sobre el método genealógico desligado de la investigación concreta que lleva a cabo Foucault, porque en realidad "Nietzsche, la genealogía, la historia" es una reflexión en la que resuelve aquellos serios desafíos que se le presentaban al proyecto genealógico en la lección inaugural, de modo que se encuentra engarzada a *un trabajo de investigación en curso*

que se extenderá hasta 1975, y cuyo resultado más pleno será *Vigilar y castigar,* como veremos en seguida.

2. Una genealogía de la prisión: disciplina, cuerpo e individualidad en *Vigilar y castigar*

Vigilar y castigar es un punto de llegada en realidad, que recoge las investigaciones que Foucault expuso en el Collège de France a modo de cursos lectivos entre 1972 y 1975. Incluye *Théories et institutions pénales*, curso 1971-1972; *La société punitive*, curso 1972-1973; *Le pouvoir psychiatrique*, curso 1973-1974, y *Les anormaux*, curso 1974-1975. Ocuparse de este recorrido, sin embargo, es por lo menos complicado, porque no sólo las disciplinas y la prisión son lo que ocupa a Foucault, sino también las pericias psiquiátricas y la "anormalidad", "lo penitenciario" y la forma-prisión, la institución asilar y la psiquiatría. Por lo que comúnmente se atiende el punto de arribo y se descuidan los cursos previos, bajo el supuesto de que son meros eslabones que desembocan en *Vigilar y castigar.* En realidad, los cursos son cruciales si se analizan, por ejemplo, desde una perspectiva

genética, porque lo que en ellos sucede es nada menos que la construcción de la perspectiva analítica del poder. Aquí, no obstante, al no poder hacer ese recorrido por falta de espacio, nos contentaremos con analizar la genealogía de la prisión que Foucault acomete en *Vigilar y castigar* y, en específico, la forma en que los sistemas punitivos impactan y se vierten sobre el cuerpo, pero intentando tener en cuenta los cursos previos.

Vigilar y castigar comienza oponiendo de forma muy viva y plástica el relato del terrible suplicio público que sufre Damiens en 1757 al quisquilloso horario ideado por León Faucher en 1838 para una casa de detención de París (Foucault, 2003: 11-15); lo que nos remonta a la clase del 3 de enero y a la clase del 21 de marzo de 1973 de *La sociedad punitiva*, donde encontramos las primeras referencias al ajusticiamiento de Damiens, por un lado, como un ejemplo paradigmático del sistema clásico de castigo fincado en el suplicio (2016, 26 y 27) y, por otro, a la excesiva reglamentación del tiempo carcelario, propio del sistema moderno de castigo fincado en la prisión (2016: 93-94). El suplicio corresponde a la era de la tortura pública donde la figura central del poder era el

soberano y la ley era su voluntad, mientras el reglamento pertenece al reformismo ilustrado y a la época en que apareció la disciplina como tecnología específica de poder. Son dos sistemas de castigo distintos, incluso inconmensurables entre sí, pero que tienen en común que impactan al cuerpo y dejan su huella sobre él. Por eso de lo que se trata para Foucault es de analizar esta transformación de los métodos punitivos en Europa, *a partir de una historia política de los cuerpos*, para localizar la mutación que explica cómo es que la prisión se erigió en la forma universal de castigar.

Ya "Nietzsche, la genealogía, la historia" sostenía que las relaciones entre el cuerpo y la historia resultaban cruciales desde la perspectiva genealógica porque el análisis de la procedencia mostraba que era el cuerpo quien soportaba en su vida, en su fuerza y debilidad la sanción de la historia. De donde se desprendía una tarea para la genealogía: la de mostrar al cuerpo impregnado de historia, pero a su vez a la historia como destructora del cuerpo (1978: 14). La genealogía de la prisión que Foucault traza al comienzo de la obra va a mostrar, en este sentido, no sólo que el cuerpo es una superficie de inscripción donde se encuentra el

estigma de los sucesos pasados, sino sobre todo que el cuerpo de los condenados es la superficie viva donde se manifiesta la metamorfosis de los métodos punitivos.

Y es que, al analizar las ceremonias de los suplicios de la época clásica, Foucault encuentra que el suplicio es toda una tecnología política del cuerpo que respondía a una lógica o a una racionalidad que desbarata la irracionalidad que nosotros solemos adjudicarle. El suplicio era un arte de las sensaciones insoportables porque el delito se consideraba en aquel momento un atentado contra la soberanía del monarca, contra su integridad y majestad real, por lo que el suplicio en realidad era una ceremonia política que cumplía la función de restablecer el poder del monarca que se había puesto en entredicho con aquel acto. El suplicio era un ceremonial que debía re-afirmar en el cuerpo del condenado la ley del monarca. De ahí que la ejecución se llevara a cabo como una venganza pública sobre el cuerpo del condenado, donde la atrocidad se convertía en un ritual político que re-afirmaba la disimetría radical y el exceso propio del poder real sobre el cuerpo del condenado. Desde la perspectiva de Foucault, podríamos incluso decir que el supli-

cio era una especie de enfrentamiento corporal entre el monarca y el vasallo, donde la atrocidad del castigo ejercida por el verdugo tenía la función de manifestar el plus del poder real, su realidad de sobrepoder. El dolor, no obstante, no era solamente el instrumento punitivo que permitía restablecer el sobrepoder del soberano, en esta economía del castigo era asimismo utilizado para arrancar la confesión de la infracción, con lo que el cuerpo torturado se convertía también en el lugar donde se obtenía la verdad del crimen (2003b: 41 y ss.). Con todo, el personaje principal en la ceremonia no era el cuerpo del supliciado, sino el pueblo, llamado a ser testigo y fiador del castigo; pues, la escena de terror debía servirle de ejemplo y, al mismo tiempo, atemorizarlo (2003b: 62 y ss.).

En el sistema de castigo moderno propio del orden burgués, el castigo deja de ser asumido como una venganza y se concibe en cambio como el derecho de toda sociedad a defenderse ante un delincuente asumido como “enemigo social”. Por eso, más que tener ante sí a un vasallo, la ley toma por objeto a un sujeto jurídico detentador de derechos, donde el castigo se entiende como una suspensión de derechos más que como una ceremonia política. La pe-

nalidad aquí, más que recaer violentamente sobre el cuerpo, se va a orientar hacia el alma del delincuente; y la punición, más que ser un espectáculo punitivo, asume la función de ser una especie de ortopedia moral, que busca, no tanto restituir un orden amenazado a través de la "intensidad visible del sufrimiento", cuanto corregir y evitar que el delito se repita. Y sin embargo, a pesar de que en efecto cambia la finalidad y el objeto mismo de la penalidad, lo que tenemos aquí con el sistema de castigo moderno es una nueva tecnología política en la que el cuerpo, de nueva cuenta, y aunque de una forma distinta, será el blanco del castigo, como veremos más adelante, en tanto que la penalidad buscara domesticarlo y volverlo dócil a través de las disciplinas.

El paso de una economía histórica de castigo a otra va a estar marcada por el surgimiento hacia la segunda mitad del siglo XVIII de un amplio movimiento de reformas en el que convergen teóricos del derecho, parlamentaristas y juristas de renombre como Beccaria, Servan, Duport, entre otros, que ponen entredicho la eficacia del sistema de los suplicios y exigen una reforma de la política punitiva, no sólo por el modo violento en que se lleva-

ba a cabo el castigo, sino también porque se dan cuenta que el suplicio siempre albergaba la posibilidad de suscitar la revuelta popular en la medida en que siempre cabía la posibilidad de que el pueblo terminara por sentir empatía con el supliciado (2003b: 79 y ss.). El modo excesivamente violento del suplicio será entonces objeto de fuertes críticas por parte de los reformadores. Al unísono, van a pedir que el objetivo de aplicación del poder ya no sea el cuerpo, sino el alma de los detractores de la ley; y van a presentar sus propuestas de reforma tanto como una "humanización" de los castigos como un "suavizamiento" de las penas. Pero Foucault nos advierte que lo perfilado es menos un respeto a la humanidad de los condenados que un principio de calculo político que evita los efectos de rechazo que podrían incubarse en el pueblo; también, que si bien ocurre tal "suavizamiento" de las penas es porque con anticipación ha sucedido ya un "suavizamiento" de los propios actos delictivos, si tomamos en cuenta que en ese contexto se pasa de una criminalidad de sangre (muertes, golpes y heridas) a una delincuencia que atenta sobre todo contra la propiedad. Además, en un contexto histórico en el que la acumulación de

capital ha posibilitado la aparición de nuevas formas de ilegalidad como los robos, los hurtos o la estafa, lo que se necesita, es menos un sistema de castigo que se regodee en el episodio espectacular del suplicio, que un sistema que castigue más y mejor (2003b: 86). La gran reforma del sistema punitivo no deriva, de este modo, "de ese un humanismo tantas veces celebrado", como bien dice Edgardo Castro, "sino de una nueva sensibilidad de la sociedad respecto de la gravedad de los delitos que la afectan" (2014: 84).

En el seno de este movimiento, se ideará como alternativa al suplicio una "ciudad punitiva" en la que todos los ciudadanos serían partícipes de un castigo transparente y correctivo, que se propone más que para neutralizar un crimen, para evitar que se repita (2003b: 131 y ss.). Sin embargo, lo extraño y paradójico de esta historia es que el modelo que terminará imponiéndose después de la Revolución Francesa como forma de castigo dominante, no será esta utopía reformista, sino el modelo carcelario. Un modelo que ya a los propios reformadores les parecía inútil, ineficaz y costoso, y que en su momento se hizo objeto de severas críticas y cuestionamientos. El problema que sale

al paso, entonces, es saber cómo y por qué se impuso finalmente el modelo coercitivo, físico y punitivo de la prisión como modo universal de castigar si ya a los propios reformadores les parecía algo cuestionable (2003b: 136). Foucault nos dice que la respuesta más frecuente que se ofrece a este respecto es que en la edad clásica se formaron unos grandes modelos de prisión que influyeron y se difundieron rápidamente. Respuesta que le resulta insatisfactoria, por lo que acomete la genealogía de los diferentes elementos que articulan el universo carcelario, a saber, la disciplina, la vigilancia y la sanción normalizadora, que son las instituciones que, junto al principio panóptico difundido a lo largo del cuerpo social, configurarán durante el siglo xix lo que llama "la sociedad carcelaria". La respuesta de Foucault, en este sentido, pasa por la atención a los procesos que hicieron de la sociedad europea una "sociedad disciplinaria"; lo que le permitirá decir que la hegemonía que alcanzó la cárcel como forma universal de castigo se explica porque ésta permitió una gestión proactiva de los ilegalismos populares que conjuró la revuelta y porque produce formas de delincuencia que pueden ser integradas al control disciplinario

de los individuos (Foucault, 2003b: 276 y ss.; Morey, 2014: 370). De modo que la adopción universal de la cárcel como forma de castigo nos remite al funcionamiento general de una sociedad que tiene a su base una nueva configuración histórica del poder, de la que toma su justificación y su propio sentido como institución disciplinaria. Pero es aquí, en este punto, cuando la genealogía de la prisión se transforma en una genealogía de la sociedad moderna (2003b: 139 y ss.).

En el curso de la edad clásica, Foucault observa todo un descubrimiento del cuerpo como blanco del poder. Un cuerpo que se manipula, se le da forma, al que se educa, que obedece, que responde, cuyas fuerzas se multiplican, que se vuelve hábil y dócil (2003b: 140). La disciplina, precisamente, es la modalidad de poder específica de nuestra sociedad que le permite al poder "tocar los cuerpos, aferrarse a ellos, tomar en cuenta los gestos, los comportamientos, los hábitos, las palabras" (2014b: 59). Es decir, las disciplinas son los procedimientos que permiten el control minucioso de las operaciones y la sujeción de las fuerzas del cuerpo. Sin embargo, las disciplinas no son una creación de la sociedad moderna. En las clases del

21 y del 28 de noviembre de 1973 de *El poder psiquiátrico*, Foucault las rastrea hasta las comunidades religiosas de la sociedad medieval (2014b: 60 y ss.), donde sobrevivían de forma marginal en el seno de una economía general de poder que tenía a la soberanía como su figura central y a la que estaban parcialmente integradas (2014b: 82 y ss.). Allí en esos "islotes disciplinarios", las disciplinas cumplían una función de contención y de limitación. Pero en los siglos XVII y XVIII, "por una suerte de parasitación general de la sociedad" (2014b: 87 y ss.), se produce una extensión y una generalización de las disciplinas a toda la sociedad, a tal grado que en el siglo XIX el poder disciplinario se convierte en una forma social absolutamente generalizada por todo el cuerpo social y se instala a cabalidad en la sociedad entera (en la industria, en el ejército, etcétera). Como parte de esta diseminación, las disciplinas van a adquirir una función sobre todo positiva, en la medida en que van hacer posible aumentar tanto la utilidad como la docilidad de los individuos (2014b: 94). Y es que Foucault tiene la sospecha que detrás de esa diseminación de las disciplinas se encuentran las exigencias del nuevo modo de producción capitalista, de

modo que a la acumulación de capital corresponde una "acumulación de hombres y fuerzas de trabajo" que llevan a cabo las técnicas disciplinarias, esto es, una acumulación de cuerpos dóciles y útiles prestos para la producción (2014b, 94 y ss). Y es que, como dice Revel, los cuerpos "se han vuelto repentinamente útiles, porque han entrado directamente en el proceso de generación de la riqueza" y por eso deben ser corregidos y vigilados (2014: 148).

Foucault comienza el análisis del funcionamiento de las disciplinas explicando el arte de la distribución de los individuos en el espacio a que dan lugar: las disciplinas, que exigen y construyen espacios cerrados, llevan a cabo una distribución analítica y funcional de los individuos en ese espacio, tal como sucede en los cuarteles (2003b: 145 y ss.). Pero además de asignar a cada individuo un lugar y un rango dentro de los espacios cerrados, las disciplinas controlan la actividad a través de diversas técnicas como la medición del tiempo o el establecimiento de correlaciones eficaces entre el gesto y el movimiento del cuerpo, tal como sucede en los talleres (2003b: 153 y ss.). Las disciplinas, por último, son técnicas que componen fuerzas de efectos superiores y más

eficaces que las solas fuerzas de los elementos individuales que las componen, mediante la puesta en correlación de los cuerpos singulares, la coordinación de los tiempos individuales y la creación de un sistema de mando, tal como sucede en la fábrica o en el ejército (2003b: 166 y ss.). Las disciplinas, en este sentido, son un conjunto de técnicas que permiten controlar el cuerpo mediante la cuadriculación del espacio y el control del tiempo, el movimiento y la actividad corporal (Morey, 2014: 341). Por esto es que Foucault llega a sostener que este conjunto de procedimientos técnicos funciona como una mecánica de poder que maximiza la fuerza útil del cuerpo en el mismo movimiento que disminuye su fuerza política: "Digamos que la disciplina es el procedimiento técnico unitario por el cual la fuerza del cuerpo está con el menor gasto reducida como fuerza 'política', y maximizada como fuerza útil" (2003b: 224). En este sentido, los procedimientos de sumisión de las fuerzas y de los cuerpos del poder disciplinario han resultado esenciales para el crecimiento de la economía capitalista.

Aunado a lo anterior, Foucault estima que el éxito del poder disciplinario se debe a la puesta en marcha de instrumentos simples

como la vigilancia, las sanciones normalizadoras y el examen, que conforman las condiciones generales que garantizan el funcionamiento de las disciplinas y del universo disciplinario. La vigilancia, "un dispositivo que coacciona por el juego de la mirada [...] que induce efectos de poder y [...] hace claramente visibles a aquellos sobre quienes se aplica" (2003b: 175), es un ingrediente esencial de la arquitectura y del urbanismo moderno que acompañó a las disciplinas en su diseminación durante la época clásica y que llega a estar presente tanto en la escuela como en el taller, en el cuartel como en el hospital, en los asilos psiquiátricos como en las prisiones. Cabría aquí recordar que, en *El poder psiquiátrico,* Foucault analiza, precisamente, cómo el hospital psiquiátrico funcionaba, en el seno de las prácticas "proto-psiquiatricas" de fines del siglo XVIII, como un aparato de poder, como un aparato de control y vigilancia del cuerpo de los alienados. Si en el seno de estas prácticas se asumía que el núcleo duro de la locura tenía que ver –más que con un delirio o con la perdida de la razón– con una "insurrección de fuerzas" que había que doblegar, se entiende perfectamente que se pensara que el hospital desempeñaba una función

decisiva en la "cura" de los alienados. Lo que encuentra Foucault es que era el propio hospital psiquiátrico el que funcionaba como un aparato ortopédico, que tenía como objetivo el enderezamiento y adiestramiento del cuerpo, en el contexto de un universo disciplinario que no sólo hacía posible a la institución asilar sino además le otorgaba el sentido y su orientación básica. El hospital era, pues, una "máquina de curar" a través de la vigilancia permanente (Foucault, 2014b: 124 y ss.). Esto implicaba, no sólo que en el hospital se echaba a andar una vigilancia piramidal o una jerarquía de miradas (como la del médico, la del enfermero o la de los guardias) sobre el alienado, lo refinado del sistema era más bien que el hospital por sí mismo constituía una espacialidad y una especifica disposición arquitectónica que permitía y posibilitaba la vigilancia del loco. Se trata, entonces, no sólo de la organización de espacios previos, sino de la conformación de espacios que ejercen el poder desde su propia economía y materialidad. Espacios en los que el poder adquiere volumen y consistencia a partir de la misma arquitectura, espacios que *presentifican* el poder ya desde el modo en que están construidos; edificios y arquitecturas

como el hospital-edificio que permite vigilar a quienes se encuentran dentro, o la escuela-edificio que permite encauzar la conducta de los individuos (Foucault, 2003b: 177). Al permitir una visibilidad total a su interior, estos espacios y arquitecturas se convierten en verdaderas máquinas de observar, verdaderos microscopios de la conducta, aparatos para vigilar y reticular de forma cada vez más precisa los comportamientos individuales.

En este tenor, es necesario señalar que, para Foucault, el panóptico, el diseño arquitectónico ideado por Jeremy Bentham, representa el diagrama del poder disciplinario llevado a su forma ideal (2003b: 208), ya que se trata de un dispositivo que sintetiza el principio general del universo disciplinario y la lógica de esos edificios y arquitecturas que funcionaban como máquinas de observar. Es un dispositivo que, gracias a la polivalencia de sus premisas básicas, se difundió de tal modo en el cuerpo social durante la época clásica que, sin anularse ni perder sus propiedades, ordenó la construcción de los espacios disciplinarios (Morey, 2014: 353), convirtiéndose en una función generalizada en las instituciones de encierro y en un operador espacial que llegó a utilizarse para

enmendar a los presos, para curar a los enfermos, para instruir a los escolares, guardar a los locos, vigilar a los obreros y hacer trabajar a los mendigos y ociosos. Su funcionamiento tiene que ver con una estrategia arquitectónica que espacializa la mirada disciplinaria, por lo que su funcionamiento no sólo maximiza el ejercicio de las disciplinas, sino también produce efectos normalizadores. En este sentido, dice Foucault: "El que está sometido a un campo de divisibilidad, y que lo sabe, reproduce por su cuenta las coacciones del poder; las hace jugar espontáneamente sobre sí mismo; inscribe en sí mismo la relación del poder [...]; se convierte en el principio de su propio sometimiento" (2003b: 206). Estamos ante un mecanismo arquitectónico que, al inducir en el detenido, en el alumno o en el obrero "un estado consciente y permanente de visibilidad" (2003b: 204), permite que la vigilancia se interiorice y logra que cada uno termine por autovigilarse. Ante un dispositivo que coadyuva por sí mismo a la formación de individuos normalizados, sin necesidad de recurrir a la fuerza física, en la medida en que es capaz de coaccionar y obligar al condenado a la buena conducta, al loco a la tranquilidad, al enfermo al acatamiento de

las prescripciones, al escolar a la aplicación y el obrero al trabajo (2003b: 206).

Para que el poder disciplinario funcione también necesita de una infrapenalidad precisa y exacta.

> En el taller, en la escuela, en el ejército reina una verdadera micropenalidad del tiempo (retrasos, ausencias, interrupción de tareas), de la actividad (falta de atención, descuido), de la manera de ser (descortesía, desobediencia), de la palabra (charla, insolencia), del cuerpo (actitudes "incorrectas", gestos impertinentes), de la sexualidad (falta de recato, indecencia) (2003b, 183).

Infrapenalidad que tiene por objetivo reducir las desviaciones y que, por lo tanto, es correctiva y repetitiva. Y al no tener la enmienda de la expiación ni la represión, sino castigar lo que no se ajusta a la regla y a la norma, asemeja, homogeniza y normaliza a los individuos. El examen es el último instrumento que apuntala el ejercicio del poder disciplinario. Se trata de un mecanismo que conjuga las técnicas de la vigilancia y de la sanción normalizadora en la forma de un mecanismo de poder que es capaz de articular un cierto saber en torno al

individuo que ha sido capturado por las disciplinas. Primero estableciendo sobre los individuos una visibilidad a través de la cual se les diferencia, se les sanciona y se les objetiva. Después, haciendo entrar la individualidad en un campo documental; esto es, en una serie de registros que la captan, la describen y la analizan. Por último, convirtiendo cada individuo en un "caso", es decir, en un objeto para un saber científico específico (2003b: 192-197). Por eso, Foucault apunta: "El examen como fijación a la vez ritual y científica de las diferencias individuales [...] indica la aparición de una modalidad nueva de poder en la que cada cual recibe como estatuto su propia individualidad" (2003b: 196-197).

Éstas son, en suma, las técnicas, estrategias, mecanismos y dispositivos que conforman el universo disciplinario; además, son las instancias que le permiten a esta nueva tecnología de poder que es la disciplina la formación o fabricación de la individualidad. Al respecto reflexiona Foucault: "La disciplina 'fabrica' individuos; es la técnica específica de un poder que se da a los individuos a la vez como objetos y como instrumentos de su ejercicio" (2003b: 175). Esto porque la configuración

moderno-disciplinaria del poder conlleva, a juicio de Foucault, una transformación sustancial de los procesos de individualización en Occidente: si en el régimen del poder soberano la individualización era máxima del lado de quien ejercía el poder, en el sentido de que el soberano era la figura que estaba más marcada como individuo, en la economía del poder disciplinario sucede una "inversión del eje político de la individualización", ya que en estos regímenes la individualización es mayor en el polo que recae, en la medida en que aquellos sobre los que se ejerce el poder tienden a estar más fuertemente individualizados (2003b: 197), tal como hemos visto anteriormente. Esta relación disciplina-individualización la podemos entender como un proceso de individualización o de subjetivación mediada por el poder; es decir, un proceso de producción de subjetividad que es a la vez todo un proceso de sujeción. Se trata de un proceso en el que el individuo es el efecto, en la medida en que las prácticas disciplinarias lo constituyen. Foucault, precisamente, termina sentenciando: "El individuo es sin duda el átomo ficticio de una representación 'ideológica' de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esa

tecnología específica de poder que se llama la 'disciplina'" (2003b: 198).

En el caso de los delincuentes, Foucault analiza la fabricación de individualidad como un "encauzamiento del alma", pues el alma no es una ilusión ni un efecto ideológico para él, sino "el elemento en el que se articulan los efectos de determinado tipo de poder y la referencia de un saber" y que está

> producida permanentemente en torno, en la superficie y en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se castiga, [...] se vigila, se corrige y se educa, sobre los locos, los niños, los colegiales, los colonizados, sobre aquellos a quienes se sujeta a un aparato de producción y se controla a lo largo de toda su existencia (2003b: 36).

En este caso, el "encauzamiento del alma" equivale a todo un proceso de objetivación científica del delincuente, pues, en efecto, mientras en la jurisprudencia antigua lo que se enjuiciaba era el acto delictuoso (la infracción como tal), la sentencia en la penalidad moderna va a tener en cuenta lo que el infractor es y puede ser (el grado presumible de su perversi-

dad, la cualidad intrínseca de su voluntad, su pasado, su forma de vida) y para procurarse ese saber, la jurisprudencia va a echar mano de la antropología criminal, de la psiquiatría, de la criminología, de la psicología, de un nuevo régimen de verdad, en definitiva, que va a instituir, más allá de la mera infracción, un nuevo objeto de la penalidad: el sujeto delincuente, que no tenía cabida en la jurisprudencia antigua.

Ahora bien, al analizar la aparición del alma en el sistema moderno de justicia penal como un efecto articulado a partir de un cierto tipo de poder y de un determinado saber, no debemos perder de vista que ese efecto se produce sobre el cuerpo. En otras palabras, que el poder disciplinario fabrica individuos útiles y dóciles, pero sólo a partir de los cuerpos que controla; con lo que regresamos al carácter genealógico de la indagación, es decir, al principio de que la genealogía debe mostrar que el cuerpo está impregnado de historia y que la historia es destructora del cuerpo. La idea entonces es que se ha pasado de un sistema de castigo fincado en el poder soberano que se ejercía sobre el cuerpo en la forma violenta y fulminante del suplicio a un sistema de castigo fincado en las

disciplinas que deja atrás esas maneras, pero sólo en la medida en que ejerce un control individualizador mucho más puntilloso, preciso y eficiente sobre el cuerpo, en el que el alma se convierte en la instancia necesaria para penetrarlo. El alma, la individualidad, desde esta perspectiva, serían algo así como el resultado del *excedente de poder* aplicado sobre el cuerpo, pero de un excedente que ya no se vacía súbita, discontinua y violentamente como sobrepoder soberano encima del cuerpo, sino en la forma puntillosa y continua de las disciplinas. Por eso, Foucault puede decir que el alma es prisión del cuerpo (2003b: 36), esto es, que el alma, la individualidad son en efecto una prisión en la medida en que se convierten en unos instrumentos que le permiten al poder controlar y capturar al cuerpo. Es así como la genealogía puede mostrar al cuerpo impregnado de historia y a la historia destructora del cuerpo.

Que la disciplina fabrique individuos útiles y dóciles a partir de una "anatomía política del cuerpo" nos debe llevar a pensar en el estatuto que tiene el cuerpo para Foucault, porque al parecer el cuerpo es para él la superficie viva en la que se anudan y entretejen relaciones, prácticas, saberes y poderes; de modo que las

genealogías que lleva a cabo conforman también una historia del cuerpo, una historia de sus transformaciones, sus modificaciones y de la manera en que se nos da históricamente mediado por el saber y el poder. Otro de los episodios de esta historia seria, en este sentido, *La voluntad de saber*, donde, de manera similar, Foucault plantea que el sexo y la sexualidad, antes que ser realidades naturales, son instrumentos que el poder solidifica sobre los cuerpos para controlarlos.

3. Una genealogía de la sexualidad: sexualización, cuerpo e identidad en *La voluntad de saber*

Como fue algo característico en su manera de proceder, Foucault comienza *La voluntad de saber* descampando el terreno del que se va a ocupar, esto es, problematizando y cuestionando la manera tradicional como se abordan las cosas, poniendo en crisis las hipótesis y los presupuestos más preciados que usualmente empleamos, adelantando sus propias hipótesis y premisas y apuntalando sus propias herramientas de investigación. El libro comienza, en este sentido, poniendo en cuestión la "hipótesis

represiva" acerca del sexo, la manera tradicional como se pensaba la relación entre el poder y la sexualidad en términos de "represión" que, en el ámbito de las elaboraciones teóricas, había sido sostenida por cierto freudo-marxismo que aseguraba que la sexualidad en Occidente ha sido prohibida, silenciada, negada, suprimida y que la liberación de la "represión sexual" coincidiría con la posibilidad de vivir la sexualidad sin condicionamientos ni constricciones (2002: 16 y ss.). Con esto retoma, en cierto sentido, la crítica a la noción de "represión" que él mismo había formulado anteriormente en la clase del 3 de noviembre de 1973 del curso *La sociedad punitiva* a propósito del sistema penal (2016: 18 y ss.), que le permitió examinar la dimensión productiva del poder disciplinario como hemos visto. Al poner en duda la "hipótesis represiva" sobre la base de su concepción positiva y productiva del poder, Foucault transforma por entero y de forma radical la manera en que se plantea el problema.

Para comprender la radicalidad y originalidad de esta transformación en la manera de entender las cosas es necesario, primero, abandonar la idea de que el sexo y la sexualidad han estado sometidos al silencio y a la represión a

lo largo de Occidente, porque la sospecha es más bien que el sexo ha sido sometido a diversos mecanismos de incitación discursiva y que en torno al sexo ha ocurrido una verdadera explosión discursiva en los últimos siglos, si tenemos en cuenta la proliferación de discursos sobre el sexo que se formularon desde instancias como la policía o la justicia penal o desde disciplinas como la medicina, la psiquiatría, la pedagogía, la economía o la demografía (2002: 32-34). En segundo lugar, hay que cuestionarse si las técnicas de poder que se han vertido han sido exclusivamente represivas y negativas, porque la sospecha de Foucault es que las técnicas y tecnologías que se han desplegado han sido más bien productivas, si tenemos en cuenta la aparición de toda una serie de "sexualidades perversas y polimorfas" como campos de intervención médica, psiquiátrica, jurídica y psicológica que el poder utiliza como puntos de apoyo para penetrar y controlar los cuerpos (2002: 49-53). Finalmente, es necesario cuestionarse si el discurso contra la "represión" viene verdaderamente a cerrarle el paso al poder, porque la sospecha más bien es que forma parte de esa voluntad de saber que atraviesa Occidente y que ha dado lugar a un inmenso apa-

rato destinado a producir la verdad a propósito del sexo, una verdad que se concibe como algo esencial y definitivo de lo que personas son y deben ser (2002: 67-72 y 85-86).

Los tres desplazamientos que Foucault introduce acerca del discurso, la política y la verdad son: *1)* que más que la imposición de un silenciamiento ha ocurrido una proliferación de discursos sobre el sexo, *2)* que más que una represión de la sexualidad ha ocurrido una proliferación de sexualidades como campos de intervención y *3)* que más que negar u ocultar la verdad del sexo, el poder funciona a partir de ella, y confluye en la tesis de que la sexualidad, más que una realidad natural, es un dispositivo histórico de poder. Un dispositivo conformado por cuatro grandes líneas de sexualización históricamente reconocibles: *1) La histerización del cuerpo de la mujer*, estrategia que convirtió el cuerpo de la mujer en un cuerpo saturado de sexualidad y lo integró, bajo el efecto de una patología intrínseca, al campo de las prácticas médicas; *2)* La *pedagogización del sexo de los niños*, estrategia a través de la cual los niños fueron definidos como seres sexuales siempre propensos a peligros físicos y morales, colectivos e individuales, de lo que los que padres,

médicos, familiares, educadores y psicólogos debían ocuparse; *3)* La *socialización de las conductas procreadoras*: socialización económica y médica de la fecundidad de las parejas, a través de la cual las parejas contrajeron la responsabilidad de velar por el cuerpo social, y *4)* La *psiquiatrización del placer perverso*, proceso por medio del cual el "instinto sexual" fue definido como instinto biológico y psíquico y, sobre la base del análisis clínico de las anomalías que lo afectan, se lo introdujo en el juego de la normalización y patologización de la conducta (2002: 126-128).

En estas cuatro líneas, el poder tuvo como objetivo, más que luchar contra la sexualidad, su producción misma, por lo que no habría que concebirla como un fenómeno natural, sino como un dispositivo que ha estado en expansión por lo menos desde los tres últimos siglos a través de *una sexualización creciente* de los cuerpos y las poblaciones. Lo que implica que la sexualidad es el correlato de toda una economía discursiva y de los efectos de poder que la subtienden, más que una realidad natural (2002: 86). Es la red de poderes, saberes, discursos y prácticas que conforman al dispositivo, lo que implanta la sexualidad como un

conjunto de efectos en las superficies de los cuerpos, en los comportamientos y en las relaciones sociales. No es un impulso reacio e indócil por naturaleza que el poder infructuosamente trate una y otra vez de dominar, es más bien, como dice Foucault, un punto de pasaje para las relaciones de poder, que está dotado de la mayor instrumentalidad, pues es capaz de servir de apoyo a una serie de maniobras coactivas. La sexualidad, en consecuencia, no es un dominio exterior y ajeno al poder, sino un efecto e instrumento de su ejercicio. De ahí que Foucault hable de una "sexualización" como un proceso coactivo a partir del cual se instituyen "sexualidades" en torno al cuerpo como dominios penetrables por procesos patológicos, que exigen intervenciones expertas médicas, jurídicas, legales, psicológicas y pedagógicas. En el caso de la sexualización de los niños, por ejemplo, el objetivo no era suprimir la sexualidad, sino suscitarla para montar líneas de penetración sobre el cuerpo de los niños (2002: 55-56).

El análisis de los procesos de sexualización que Foucault lleva a cabo esquiva la pretendida existencia del sexo como un conjunto biológicamente sólido de funciones y órganos se-

xuales, porque la identificación misma de esas funciones y órganos como "el sexo", a la vez que un acto cultural y político, es un evento posibilitado por el propio despliegue histórico del dispositivo de sexualidad. Dicho en otros términos, contra la apreciación más inmediata que considera al sexo como algo ya dado e inmutable, como un dato material previo a su identificación e interpretación, para Foucault es una construcción sociohistórica y un elemento cuya instauración en lo real ha servido al dispositivo para montar líneas de penetración cada vez más eficientes sobre los cuerpos (2002: 68-69). Así, nos dice que en el desarrollo de las cuatro grandes líneas del dispositivo que sucedió a partir del siglo XVIII se fue conformando la idea "del sexo" como algo más a los cuerpos y sus órganos, a las sensaciones y placeres, a las funciones y a los sistemas anatomofisiológicos, y como algo diferente dotado de propiedades intrínsecas y leyes propias. En la sexualización del cuerpo y la vida de los niños, para seguir con el mismo ejemplo, el "sexo" apareció como un conjunto biológico presente anatómicamente y ausente fisiológicamente, como una función deficiente en su finalidad reproductora, pero dotada de una causalidad

secreta que más tarde aparecerá en la vida del niño en su gravedad patológica (2002: 185-186).

Ahora bien, si la vocación anti-esencialista del análisis genealógico de los procesos de sexualización nos lleva a sortear al sexo, ¿cuál es la base o soporte real, cuál es la existencia sólida a partir del cual debe iniciarse el análisis? La respuesta que Foucault se apresura a darnos es que si el análisis debe esquivar el sexo, en tanto es una ficción político-cultural, aquello real, que el análisis debe presuponer como el soporte a partir del cual pudo desplegarse la sexualización, son sin duda *los cuerpos y lo que tienen de más material y viviente.* En otras palabras, si se trata de analizar los procesos de sexualización como si el sexo no existiese, el análisis debe hacerse al nivel de los cuerpos y su materialidad, porque el dispositivo de poder se articula directamente en el cuerpo e invade sus funciones, sus fuerzas y energías, las sensaciones, sus procesos fisiológicos y sus placeres (Hernández, 2017: 154) .

Cuando el dispositivo invade la materialidad viviente del cuerpo, le solidifica "un sexo" que cumple cuatro funciones esenciales para el dispositivo: *1)* permite agrupar en una uni-

dad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones y placeres, a partir de lo cual el sexo puede funcionar como principio causal y como secreto a descubrir en todas partes; *2)* permite trazar una línea de engarce entre la sexualidad y las ciencias biológicas, lo que permite a su vez que ciertos contenidos de la biología y la fisiología sirvan como principios de normalización; *3)* permite invertir la representación de las relaciones de poder en la medida que le permite a la sexualidad aparecer como una instancia natural irreductible y ofuscar su relación esencial, positiva y productiva con el poder; *4)* finalmente, la noción de "sexo" funciona como la instancia por la que debemos pasar para acceder a nuestra propia inteligibilidad (puesto que es a la vez el elemento encubierto y el principio productor de sentido), a la totalidad de nuestro cuerpo (puesto que constituye simbólicamente el todo corporal) y a nuestra propia identidad (puesto que une a la fuerza de una pulsión la singularidad de una historia personal) (2002: 187 y ss.).

Es así como el dispositivo de sexualidad operativiza esta ficción que implanta en *la economía de los cuerpos y sus placeres*. Se trata de un punto ficticio vuelto necesario por el funcio-

namiento del dispositivo y a partir del cual se nos domina: *a)* en la medida en que establece el régimen a que debe someterse todo uso erótico del cuerpo y los placeres; *b)* en la medida en que se convierte en la instancia de acceso al cuerpo que le permite al poder regularlo, normarlo, disciplinarlo, y *c)* en tanto que funciona identitariamente como una cifra de la individualidad que permite vigilarla, encauzarla y normalizarla (2002: 189).

Como parte del proceso de sexualización, se establece una relación estrecha entre identidad psicológica y sexualidad, en el sentido de que la sexualidad se convierte en el lugar identitario por excelencia, pues llega a funcionar como un estrato profundo y secreto que pone de manifiesto el tipo de individuo que somos, esto es, en la medida en que llegamos a creer que nos da nuestro sentido profundo del yo como hombres y mujeres, como heterosexuales y homosexuales, como "normales" o "anormales". Lo que viene a romper con la idea tradicional que se tiene del poder como algo ajeno que se ejerce y se impone desde fuera de nosotros mismos, porque el planteamiento de Foucault abre la posibilidad de investigar las relaciones de poder en los recovecos más ín-

timos del ser humano, con la idea de que el poder establece la sexualidad y el sexo como el lugar de una secreta intimidad donde se juega una verdad definitoria del individuo.

De acuerdo a esto, ya no podemos pensar al poder como algo que se ejerce desde fuera, ni siquiera como una prohibición de un deseo puro e interior, sino como un complejo dispositivo en el que se juega la constitución de la individualidad y de la subjetividad misma. La idea de Foucault es que cuando el individuo se define o es llevado a definirse como heterosexual, homosexual, transexual, activo, pasivo, dominante, dominado, masculino o femenino, es decir, cuando identifica su interioridad e identidad con una característica propia de la sexualidad, estamos ante un proceso coactivo que nos solidifica una cierta identidad o un cierto autoentendimiento por el que debemos gobernarnos irrestricta y sistemáticamente a lo largo de la vida. Estamos, entonces, ante un dispositivo que nos exige subordinarnos al imperio identitario de la sexualidad, bajo el supuesto de que la sexualidad es la viva expresión de la forma individual de nuestra personalidad.

En sintonía con los planteamientos de Foucault, Arnold I. Davidson llevó a cabo una

historia de la sexualidad en la que descubrió que la sexualidad apareció en el mismo momento que apareció el concepto de perversión como el tipo de desviación que la amenazaba sin cesar (2004: 98). Y al hacer la arqueología de la perversión se dio cuenta que esta noción era crucial para comprender la historia del yo en el siglo XX (2004: 63) porque la problematización médica de la sexualidad, que comenzó en el siglo XVIII con el estilo anatomopatológico de razonamiento, y continuó en el siglo XIX con el estilo psiquiátrico de razonar, abrió toda una manera de conceptualizarnos a nosotros mismos y a los demás de la que no hemos salido por completo (2004: 7-19). Una manera de conceptualizar(nos) que tiene en su base ideas como que la sexualidad es el modo en que se presenta la mente, que conocer la sexualidad de una persona es conocer a esa persona o que la sexualidad "lo convierte a uno en un tipo específico de ser humano: sádico, masoquista, homosexual, fetichista" (2004: 53), propias de la medicina del siglo XVIII y de la psiquiatría del XIX (2004: 107). El asunto es que, por más que la medicina y la psiquiatría actuales ya no transiten por esas veredas, hemos heredado e incorporado esas presuposiciones a las concep-

tualizaciones y categorías del yo, a las maneras en que los otros nos ven y a las maneras en que nos vemos nosotros mismos. Somos, como dice Davidson, prisioneros del espacio histórico de la psiquiatría decimonónica. Por más que ya no se crea que las perversiones sexuales son fenómenos fisiológicos localizados en un órgano interno, como se creía en el siglo xviii, o que las perversiones son desviaciones del "instinto sexual", como se creyó en el siglo xix, el concepto de perversión sexual se ha incorporado a nuestra manera de entender la vida erótica del cuerpo y a nuestras maneras de pensarnos y pensar a los demás.

Debido a esta capacidad que tiene el dispositivo para operar desde nosotros mismos y construir la subjetividad, es que no podemos sostener la "liberación sexual" ni el ideal humanista de una sexualidad completa o el ideal médico de una sexualidad sana como los proyectos políticos que nos permitirían desmarcarnos y oponernos al dispositivo de sexualidad, ya que en ellos se supone que hay un pedazo del reino de lo natural que hay que liberar o curar, cuando desde la perspectiva de Foucault, como hemos visto, la sexualidad es la instancia creada por el poder para aprisionar los cuerpos

y sus placeres. Se trata de movimientos que liberarían la sexualidad, en efecto, pero no nos permiten liberarnos *de* la sexualidad. Contra el dispositivo de sexualidad el punto de apoyo del contra-ataque no debe ser el sexo-deseo o la sexualidad, sino los cuerpos y la intensidad de sus placeres (2002: 191) en una estrategia radical de desexualización que nos permita arribar a otra economía del cuerpo y de los placeres (2002: 194). El proyecto político que se deriva de la óptica de Foucault se cifra, en este sentido, en un proyecto radical de desexualización que atañe tanto a nuestros discursos, espacios e instituciones como a nuestro cuerpo, a nosotros mismos y a nuestros placeres.

Después de haber realizado esta genealogía del sexo y la sexualidad moderna, en el capitulo final de *La voluntad de saber*, Foucault de forma programática abre una nueva problemática, la del biopoder, que ampliará en los cursos sucesivos que dicta en el Collège de France, no sin señalar que la sexualidad se inserta en las dos tecnologías políticas que lo conforman, en tanto es objeto de las disciplinas como de las regulaciones biopolíticas.

4. Una genealogía de la población: biopolítica, cuerpo-especie y seguridad

Desde que Michel Foucault formuló la noción de biopolítica y en sus cursos desarrolló el concepto de cara a la configuración moderno-disciplinaria del poder, se han desarrollado varias re-formulaciones del concepto en manos de connotados filósofos y se ha abierto todo un horizonte teórico que ha venido a renovar el análisis crítico y político de la realidad, a tal grado que el concepto ha llegado a posicionarse en el discurso filosófico y en el ámbito de las ciencias sociales como una categoría imprescindible para el análisis de la realidad social contemporánea.

Aludir a la categoría de biopolítica, en este sentido, es remitirnos a una de las categorías centrales del pensamiento crítico en filosofía, que ha servido sobre todo para *problematizar lo obvio*, lo que se da por sentado y que pasa por no despertar ninguna sospecha.

Con todo, fue sólo hasta mediados de los años setentas que Foucault utilizó la noción de "biopolítica" de una forma mucho más decisiva y sistemática para referirse a una constelación histórica en la que la vida y el conjunto de procesos vitales de la especie humana se convierten en objetos de control y administración por

parte de una forma de poder específicamente moderna que Foucault denomina "biopoder". La noción de "biopolítica", en este sentido, nos remite de forma inmediata al nexo que se tejió entre la política y la vida a finales del siglo XVIII a través de un proceso que él denomina como una "estatalización de los procesos biológicos". Esta incorporación de los fenómenos vitales de la especie humana al interior de los cálculos del Estado es lo que caracterizaría a la política moderna desde la mirada foucaultiana, porque allí se configurará un poder que desarrollara todo *un sistema de regulación de la vida* con miras a su optimización y rendimiento económico, en el contexto de una racionalidad económica y política que busca ante todo el aumento de la capacidad productiva de la población.

La biopolítica, sin embargo, sólo es una de las dos articulaciones del biopoder, ya que, en el marco de una sociedad europea en vías de explosión demográfica e industrialización, Foucault va a diferenciar entre dos grandes tecnologías de ese poder moderno que se ha esmerado por gestionar, administrar y controlar la vida desde el siglo XVII. Las disciplinas (la "anatomo-política del cuerpo humano")

constituyeron la primer articulación de la economía moderna del poder (Cf. Foucault, 2002: 168 y ss.), mientras la biopolítica sería la segunda gran articulación. La biopolítica, en este sentido, es una de las modalidades específicas de ese biopoder que desde el siglo xvii hacia acá se ha desplegado sobre la vida con el fin de gestionarla, administrarla y controlarla.

El término, de acuerdo a la investigación de Salinas Araya, apareció originalmente en dos conferencias que Foucault realizó en la Universidad de Río de Janeiro, en 1973 y 1974 (2014: 21). En una de ellas, titulada *El nacimiento de la medicina social*, que aborda la condición de la medicina en el contexto del capitalismo, aparece por primera vez el término "biopolítica", que se usa en relación a la medicalización generalizada que sufre la sociedad con el desarrollo del capitalismo. Aunque aquí todavía no tenemos el concepto como tal, lo que sí tenemos es un término clave que subraya la importancia que va a cobrar el cuerpo en el desarrollo del capitalismo. El segundo periodo por el que atraviesa la noción de "biopolítica", de acuerdo también a Salinas, es propiamente el período en que se forja el término como concepto a partir de cuatro problemas claves:

a) la medicalización intensiva de la sociedad, *b)* la aparición de la población como nuevo objeto de aplicación del poder, *c)* la diferenciación entre el biopoder y el poder soberano, y *d)* la cuestión de la "estatalización de lo biológico" (2014: 31 y ss.).

En el curso de 1975-1976 titulado *Defender la sociedad*, Foucault utilizó la noción para referirse a una serie de mecanismos de regularización propios del siglo XVIII que tomaron a su cargo un conjunto de procesos vitales propios de lo que hoy conocemos como la "población", como los nacimientos, la longevidad, las muertes, el nivel de salud, la producción, etc., para regularizar y controlar la vida de las personas en un esfuerzo por ajustar esos fenómenos a los procesos de producción y acumulación del capital (2014c: 220). Los procesos de natalidad, mortalidad, longevidad, etc., son pues los primeros objetos de saber y los primeros blancos de control de la biopolítica. Aquí la biopolítica hace referencia a una racionalidad política de gestión que tiene por objetivo administrar la vida enteramente. Una "biopolítica de la población" que, en este momento del discurso de Foucault, tiene en la medicina social a su principal estrategia de operación.

En este mismo curso, Foucault señala que la población es el objeto de la biopolítica y que la población debe ser entendida como un "tercer cuerpo" que se diferencia puntualmente tanto del cuerpo social como del cuerpo individual (2014c: 222; Salinas, 2014: 36). Se trata de un cuerpo nuevo, un cuerpo múltiple, del cual se ocupa la racionalidad biopolítica como un problema científico y a la vez político (2014c: 222). Lo que implica que la biopolítica designa un modo en el que el poder se hace cargo de los aspectos biológicos de la especie humana con el objetivo de desarrollar un sistema de regulación de la vida, con miras a su optimización. Mientras la anátomo-política designa la intervención política sobre el cuerpo individual, la biopolítica designa el modo en que la política se ocupa de la vida biológica del hombre en su conjunto. Y mientras la anátomo-política se vierte sobre el cuerpo individual en forma de disciplinas, la biopolítica se vierte sobre "el cuerpo" de la población en forma de regulaciones (Foucault, 2014: 219-220). Estas dos tecnologías constituyeron las dos formas principales a través de las cuales se desarrolló el biopoder. Se trata de dos tecnologías políticas que hay que distinguir, una dirigida al cuerpo-

máquina y la otra dirigida al cuerpo-especie, pero que en última instancia confluyeron y se retroalimentaron mutuamente, desde el momento en que resultaron esenciales en el proceso de consolidación del capitalismo, que no hubiese alcanzado su desarrollo sin la incorporación controlada y disciplinada de los cuerpos en los circuitos de la producción y sin el ajuste de los fenómenos poblacionales a los procesos de producción.

Foucault presenta estas dos tecnologías de poder sobre el cuerpo en una especie de evolución (Salinas, 2014: 39) desde el viejo poder soberano hacia el biopoder moderno en el capitulo 5 de *La voluntad de saber*. "[E]l viejo derecho de *hacer* morir o *dejar* vivir fue remplazado por el poder de hacer *vivir* o de *rechazar* hacia la muerte", como señala Foucault (2002: 167). Mientras el poder soberano era un gran poder absoluto, dramático y sombrío que consistía en poder hacer morir, Foucault presenta el biopoder como un poder continuo y sabio, que consiste en un poder que hace vivir, un poder cuya tarea o misión más alta es hacerse cargo de la vida y que por eso la administra, la multiplica, la ordena y la invade (Foucault, 2014c: 223; Hernández, 2012: 67). A diferen-

cia del poder de soberanía propio de las sociedades monárquicas y medievales en las que el poder se ejercía como sustracción y tenía como posibilidad el dar muerte a los súbditos, el poder de hacer vivir ahora se vierte, ya no sólo en las intervenciones de la medicina, como Foucault sostenía en *Defender la sociedad*, sino también en mecanismos reguladores como la asistencia social o la higiene pública, en los que está en juego precisamente el desarrollo de la vida misma. Sin embargo, esta relación de sucesión que Foucault parece plantear entre la soberanía y los biopoderes, entre una economía de poder fincada en dar muerte y una economía de poder fincada en la administración y gestión de la vida, a veces se plantea en términos de superposición, en el sentido de que el biopoder se superpone al ejercicio de la soberanía. Pero también en ciertos pasajes Foucault presenta esta relación como una dinámica de transformación. Desde esta perspectiva, la biopolítica no sería aquella economía que sustituye a la soberanía, sino un perfeccionamiento ulterior de la propia soberanía.

Más allá del importante carácter de la relación entre las dos economías históricas de poder, el otro problema con el que aparece

relacionado el concepto de "biopolítica", hasta antes de *Seguridad, Territorio, Población* y *Nacimiento de la biopolítica*, es "el rol del Estado en la biopolítica" (Salinas, 2014: 41). En *Defender la sociedad*, Foucault sostiene que en el siglo XIX acontece uno de los fenómenos fundamentales de la modernidad política: la estatalización de los procesos biológicos, es decir, la incorporación de los procesos vitales a los cálculos del Estado (2014c: 217). Esta gestión de la vida por parte del poder estatal se lleva a cabo sobre todo en los terrenos de los procesos de control de la morbilidad y los nacimientos, en el tratamiento de las endemias, la racionalización de la asistencia pública a través del seguro social, del sistema de pensiones, etc. Salinas sostiene que esta consideración de los procesos biológicos por parte del Estado, en realidad, conlleva una transformación del propio Estado, en el sentido de que el biopoder es una nueva forma de Estado o implica la transformación del Estado soberano y nacional en un Estado biopolítico (2014: 41).

Hasta el curso de 1975-1976, *Defender la sociedad* y *La voluntad de saber*, Foucault está pensando el surgimiento y el desarrollo de la biopolítica como una tecnología del biopoder

que tiene en la estatalización de los procesos biológicos su acontecimiento fundacional y en relación a la propia emergencia de la población como problema a la vez biológico, científico y político. Una tecnología que es la segunda gran articulación del biopoder, del poder que se hace cargo e invade la vida y que Foucault caracteriza a partir de su puesta en relación con el viejo poder de soberanía, tanto en términos de sustitución como de superposición. Una tecnología que se acompasa con las propias disciplinas, pero que tiene su propio rango de funcionamiento y operación que le permite introducir mecanismos de regulación a nivel de los fenómenos poblacionales. En *Seguridad, territorio, población*, el curso que imparte en el Collège de France en 1977, Foucault retomará esta cuestión pero ahora en relación a la problemática del territorio y la seguridad, como veremos en seguida. Mientras que en el curso de 1978, *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault desplazara su atención de la biopolítica a la gubernamentalidad (neo)liberal, con lo que la biopolítica terminará eclipsándose en el marco más amplio de una genealogía del gobierno moderno y la gubernamentalidad.

Seguridad, territorio, población introduce la noción de dispositivo de seguridad en relación con la biopolitica y a partir de las problemáticas de la población y la gestión del espacio en el siglo XVIII. De inicio, Foucault propondrá que el objeto del curso lo constituye el "biopoder", entendido como el "conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política" (Foucault, 2011: 15). A esta problemática, que ya había sido introducida en el análisis para hacer referencia a mecanismos y estrategias de naturaleza política que ponen en juego lo biológico (Foucault, 2002), se le suma la seguridad como otra de las estrategias biopolíticas, a la que estará dedicado el análisis en buena parte del curso, bajo la hipótesis de que, sin abandonar la ley ni las disciplinas, la economía general del poder en nuestras sociedades está mutando y configurándose como un orden securitário (2011: 26) .

Con el objetivo de caracterizar a los dispositivos de seguridad, Foucault lleva a cabo un agudo análisis de la biopolítica en términos de gestión del espacio, mediante la oposición de tres ejemplos (la lepra en la edad media, la pes-

te en los siglos xvi y xvii y la viruela a partir del siglo xviii) que reflejan modos diferentes de gestionar, trocear o disponer el espacio. En el primer ejemplo, en la Edad Media, el modo en que se gestionaba el espacio a propósito de la lepra tenía que ver con la práctica de exclusión de los leprosos, mediante leyes y reglamentos jurídicos y religiosos que implicaban una partición binaria del espacio. Por su parte, el modo de gestión del espacio a propósito de la peste durante los siglos xvi y xvii tenía que ver con la "puesta en cuarentena", lo cual en términos de gestión del espacio implicaba una cuadriculación de regiones y lugares a través de reglamentos y normas que indicaban cuándo salir, qué comer, qué contacto tener, cuándo presentarse ante el inspector, etcétera. Será a partir del siglo xviii cuando emerja un nuevo modo de gestión del espacio, a propósito de la epidemia de la viruela, cuando se desplegaron campañas médicas orientadas a erradicar los fenómenos tanto epidérmicos como endémicos. Esta nueva forma de gestión implicó una *serialización* del espacio y de las poblaciones donde lo crucial era saber cuántas personas estaban infectadas, de qué edades y con qué efectos, para que con esta información recabada

fuera posible calcular y estimar –en términos estadísticos– las probabilidades de contagio y mortandad que esta enfermedad provocaría sobre la población (Foucault, 2011: 25 y ss.; Ramírez/Hernández, 2018: 38-39).

Importante hacer notar que en cada uno de estos diagramas de poder (la soberanía, las disciplinas y la seguridad) se dispone de técnicas que gestionan el espacio de formas muy específicas; toda vez que bajo el modelo de soberanía se lleva a cabo una *bipartición* del espacio con motivo de la lepra, el modelo disciplinario instrumentará una *cuadriculación* de la ciudad para enfrentar la peste y, por su parte, los dispositivos de seguridad optarán por *serializar* el espacio estadísticamente ante la amenaza de la viruela.

Sobre la base de este problema de la serie es posible afirmar que Foucault en su análisis establece una relación significativa entre la biopolítica, el orden securitário y el espacio, porque lo que le interesa saber es qué tipo de gestión del espacio implica el mecanismo de seguridad para hacerse cargo de una multiplicidad como la población (Ramírez/Hernández, 2018: 39). Foucault planteará precisa-

mente que, en el fondo, el problema para los dispositivos de seguridad lo constituye la serie:

> Serie indefinida de los elementos que se desplazan: la circulación, cantidad *x* de carros, cantidad *x* de transeúntes, cantidad *x* de ladrones, cantidad *x* de miasmas, etcétera. Serie indefinida de acontecimientos que se producen: tantos barcos van atracar, tantos carros van a llegar, etc. Serie indefinida, asimismo, de las unidades que se acumulan: cuántos habitantes, cuántas casas, etcétera (Foucault, 2011, 39-40).

Lo que encuentra Foucault es que el espacio propio de la seguridad, al que nos remiten esas series abiertas de elementos, unidades y acontecimientos que se despliegan en una cierta temporalidad, lo constituye el medio. La seguridad trabaja, como vemos, sobre una multiplicidad de elementos ya dados –tanto naturales como artificiales– que gestiona como emplazamientos del espacio a través de su serialización. Gestionar el espacio en términos de un "medio", como lo hace la seguridad en tanto estrategia biopolítica, consiste, entonces, en la constitución para una población de *un medio de vida*. Si bien reconoce que entre

los urbanistas del siglo xviii no está presente el término, el esquema técnico y la estructura pragmática que perfila el concepto de medio ya está presente en el modo como intentan modificar el espacio urbano, en tanto que "los dispositivos de seguridad trabajan, organizan, fabrican, acondicionan un medio aún antes de que la noción se haya constituido y aislado" (Foucault, 2011: 40-41).

El medio es un conjunto de datos y acontecimientos, tanto naturales como artificiales, en cuyo interior se produce un cierre circular de efectos y causas entre esos elementos y acontecimientos, a tal grado que terminan afectando a quienes residen en él cuando es objeto de gestión. Así, las estrategias biopolíticas, y entre ellas particularmente el mecanismo de seguridad, confeccionan y constituyen el espacio como un medio, esto es, convierten el espacio en emplazamientos serializables de cuya gestión se hacen cargo. Y, al hacerlo, el medio se convierte en *un campo de intervención* que les permite a dichas estrategias afectar a la multiplicidad de individuos que habitan en él.

Judith Revel sostiene que las disciplinas insertaban ya a los individuos en una serie de acuerdo con el principio de la utilidad pro-

ductiva. Serializar al individuo sería, entonces, atribuir un rango, una posición, una morada al individuo en función de la utilidad y la productividad (Revel, 2014: 159 y ss.). Pero en el caso de la biopolítica lo que es susceptible de ser serializado no son los individuos sino conjuntos de ellos, a partir de su pertenencia a un grupo homogéneo y de acuerdo con ciertas características tanto naturales como culturales como la edad, el género, la instrucción, los hábitos, etcétera.

Ahora bien, si la estrategia genealógica se cifra en la posibilidad de analizar cómo es que se constituyen los objetos, antes que suponer que éstos existen ya dados de antemano, lo que Foucault va a plantear desde este punto de vista es que la población es resultado del mecanismo de *serialización*. Esto es, que la población, más que una realidad natural externa a este mecanismo, es el resultado de esta técnica de serializacion (Foucault, 2011: 88 y 402; Revel, 2014: 162). Las estrategias biopolíticas constituyen algo así como una "población" desde el momento que reúnen a los seres humanos en conjuntos específicos a través de la instrumentación de esta técnica que permite agruparlos en series definidas que hay que

gestionar y regularizar. Lo que significa que tenemos una población desde el momento en que las estrategias biopolíticas se ocupan de la salud, la higiene, la alimentación, la sexualidad o la natalidad como series abiertas que hay que gestionar y regularizar.

No basta, sin embargo, con la instrumentación de esta técnica para conformar una "población", en realidad el ejercicio analítico de Foucault es mucho más sutil y tiene que ver en este caso con el análisis del campo de verdad en el cual se constituyen los objetos de conocimiento (Foucault, 2011: 140-143). Foucault estima que junto al uso de la serialización se va a construir a la par todo un saber que permitirá el gobierno de la población en el marco del arte de gobierno del siglo XVIII. La estadística será el soporte de conocimiento que mostrará que la población entraña efectos propios, como las grandes epidemias, las expansiones endémicas, la espiral del trabajo y la riqueza, la natalidad y mortalidad; y que esos fenómenos tienen efectos económicos específicos. Al cuantificar esos fenómenos, al darles densidad numérica, la estadística consolida la población como objeto de conocimiento y de gobierno. No por nada, dice Foucault, la estadística se convierte, más

que en una ciencia y un saber, en un principio de racionalización del ejercicio del poder y en una doctrina acerca de la manera de acrecentar el poderío y la riqueza del Estado durante el siglo XVIII (Foucault, 2011: 128, 131 y 320).

Este breve acercamiento al curso de 1978 nos ha permitido entender cómo con el despliegue de los dispositivos de seguridad surge ese nuevo personaje que es la población. Ésta no es la multiplicidad de sujetos jurídicos de los que se ocupa la soberanía ni la multiplicidad de cuerpos individuales de que se ocupan las disciplinas (Castro, 2014: 107; Foucault, 2011: 93), en realidad, designa a un conjunto supra-individual que sólo existe a través de la serialización, del tratamiento estadístico y demográfico, así como de la materialidad a la que está ligada cuando ésta se gestiona en términos de un medio, pues es ahí que los fenómenos propios de la población pueden ser aprehendidos conceptualmente y transformados en objetos de intervención. Por estas razones, tal vez sea necesario pensar esta cuestión como Foucault plantea la cuestión del sexo en *La voluntad de saber*: antes que ser una realidad natural, el sexo era planteado como la instancia constituida por el dispositivo de sexualización

para controlar y penetrar más eficazmente los cuerpos. En el mismo sentido, tendríamos que decir que la población, más que una realidad natural que las estrategias biopolíticas toman en cuenta a partir de cierto momento, es un objeto de conocimiento y un objeto de intervención constituido a su interior.

La emergencia de este nuevo concepto de población y de la nueva realidad que éste constituye y recorta hay que entenderla como parte del proceso de *politización de la vida* que, a juicio de Foucault, caracteriza a nuestra modernidad política. El surgimiento de la noción de población hay que situarlo en el despliegue histórico de ese poder sobre la vida (*biopouvoir*) que a partir del siglo XVIII empezó a ocuparse de los individuos también como miembros de una especie biológica, cuyas variables es capaz de gestionar, administrar y controlar en aras de asegurar y conformar una mejor y mayor fuerza de trabajo. La "población", de este modo, se convierte en un principio económico y político fundamental en el ejercicio del gobierno moderno, pues es la vida misma la que, en última instancia, es gestionada y controlada a través de la noción de población en el contexto de una racionalidad económica y política

que la valora en función de la conformación de las fuerzas productivas. Justo en la clase del 18 de enero de 1978 de *Seguridad, territorio, población*, Foucault sostiene que la noción de "población" es un operador semántico esencial de los mecanismos de seguridad (2011: 63 y ss.) que ha permitido gestionar y administrar el cuerpo viviente de la especie humana y las multiplicidades de individuos de acuerdo a las exigencias del propio capitalismo.[9]

En referencia a esta relación entre el poder y la vida, o entre el cuerpo de la especie humana y el biopoder, cabría recordar aquí

[9] Foucault no niega que el problema de la población se planteaba desde mucho antes del siglo XVIII, pero lo que señala es que la "población" se presentaba como lo contrario a la "despoblación", es decir, como "poblar" un territorio. "La cuestión de la población no se tomaba de manera alguna en su positividad y su generalidad" (2011: 89). Es hasta el siglo XVIII que tenemos a la población en su sentido moderno como el principio mismo de la dinámica del Estado, en la medida en que se piensa que se sitúa a la base de la riqueza y el poder del Estado, esto es, en la medida en que se asume como fuerza productiva (Cf. 2011: 90-91). Nuevo personaje político que, por cierto, implicará una cesura en el seno de la multiplicidad de individuos entre la "población", objeto de la gestión estatal y económica, y los individuos (el "pueblo") que quedan por fuera de esa gestión (Cf. 2011: 63-64).

que las relaciones entre el cuerpo y la historia constituían un punto crucial de atención para la genealogía, porque al acometer el análisis de la procedencia tanto de nuestras prácticas como de nuestros discursos resultaba que era el cuerpo quien soportaba en su vida, en su fuerza y debilidad la sanción de la historia (Foucault, 1978: 14). Lo que tenemos aquí con la noción de población (del mismo modo como antes con la nociones de alma e individualidad o sexo y sexualidad) no es sólo la manera como Foucault muestra que el cuerpo, en efecto, se haya impregnado de historia, sino también los modos como la historia se ha ensañado contra el cuerpo.

A la vista de lo anterior, podemos concluir insistiendo en que la seguridad es una de las principales estrategias biopolíticas, en la medida en que lleva a cabo, a través de la noción de población, una administración del cuerpo viviente de la especie humana y una gestión calculadora de la vida en el marco de un momento preciso de la historia del desarrollo del capitalismo. Es así como, antes de que la biopolítica quedará eclipsada y hasta cierto punto difuminada en el proyecto de una genealogía del gobierno y la gubernamentalidad en el que

se embarcará Foucault en los años siguientes, el concepto de biopolítica había abierto un horizonte y todo un campo de estudio fundamental para entender críticamente el mundo en que vivimos y para poder deconstruir los estados de cosas que lo conforman.

A manera de conclusión. De Kant a Nietzsche y de Nietzsche a Kant: Foucault, un pensador del desplazamiento

1. Como hemos visto, Foucault comenzó su trabajo arqueológico, su trabajo histórico-epistemológico, en los términos establecidos por la crítica kantiana, como un análisis de las condiciones de posibilidad del conocimiento. Pero más que preguntarse por las condiciones apriorico-trascendentales del conocimiento, se preguntaba por sus condiciones históricas de posibilidad y constitución. El concepto de episteme y la noción de "*a priori* histórico", precisamente, intentaban atisbar las condiciones históricas de posibilidad que durante un

cierto lapso de tiempo sancionan y organizan la producción del saber y del conocimiento.

Pero se trata de una crítica que pone en cuestión, tal como sostiene Javier de la Higuera, lo que desde el punto de vista de Kant parecía incriticable: el conocimiento. Mientras la critica kantiana era una justificación del hecho del conocimiento, que "cree de antemano en lo que critica", el punto del que parte la crítica arqueológica es, al contrario, de "la negación de que haya tal cosa como una verdad del conocimiento, siempre a salvo, en nombre de la cual criticar las ilusiones, las desviaciones del conocimiento o justificar sus descubrimientos" (1999: 20). La crítica en Foucault, debido a esto, no puede proporcionarnos aquella tranquilidad que la crítica moderna ofrecía, porque en lugar de fundamentar lo existente y estar del lado del conocimiento, fijando sus límites, más allá de los cuales la razón entraría en los terrenos arenosos de la metafísica, la crítica en Foucault implica asumir que ya no se ejerce en beneficio del conocimiento y de la verdad (Higuera, 1999: 20). Por eso Javier de la Higuera plantea que la de Foucault es una "crítica desplazada". Un pensamiento que desplaza la crí-

tica respecto del conocimiento y de la manera moderna de llevar a cabo su crítica.

Ahora bien, en la posterior conformación genealógica de su trabajo, la crítica arqueológica, como análisis de las condiciones de posibilidad, se va a convertir, como hemos visto, en una crítica nietzscheana de carácter práctico y transformador (Higuera, 1999: 21). Hay aquí, en el paso de la arqueología a la genealogía, un desplazamiento interno de Kant a Nietzsche, que no significa, por supuesto, abandonar a Kant sino integrarlo en un movimiento ulterior de radicalización nietzscheana de la propia crítica arqueológica.

Este cambio de dirección en el trabajo de la crítica respecto a su orientación kantiana ya no se va a ocupar solamente de las condiciones históricas de posibilidad del conocimiento, va asumir sin más que el conocimiento mismo es una invención y que tiene en su base la violencia, más que ser un afán espontáneo de la naturaleza humana, como Foucault mismo dice en 1974 en la Primera conferencia de *La verdad y las formas jurídicas* (1992, 22). Lo que supone que por detrás del conocimiento, "en su raíz", como dice Foucault, no está actuando una afección, un impulso o una pasión "que

nos haría gustar del objeto a conocer", sino por el contrario impulsos que nos llevan al odio, al desprecio y a la hostilidad (1999: 27-28). Desde el comienzo de la clase del 9 de diciembre de 1970 en *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Foucault había puesto su investigación en la estela de Nietzsche, en la medida en que se trataba de llevar a cabo una morfología de la voluntad de saber frente al modelo aristotélico del conocimiento que suponía la existencia de una continuidad apacible entre la voluntad y el saber y una copertenencia originaria entre el conocimiento y la verdad, bajo la idea de que "todos los hombres tienen por naturaleza el deseo de conocer". Al reconocer la violencia inherente al conocimiento y al remover la implicación o romper la identidad entre conocimiento y verdad, "el descaro" de Nietzsche consiste, a juicio de Foucault, en haber restituido la distancia y la exterioridad necesarias para poder "pasar del otro lado del conocimiento" y llevar a cabo ahora sí su crítica (Foucault, 2012b: 17-21, 42-43 y 230). Así, en esta perspectiva nietzscheana, el conocimiento ya no es adecuación ni armonía, sino al contrario, la lucha, la dominación y el juego de fuerzas son descubiertos en su misma raíz.

"[E]n el conocimiento —dice Foucault acerca de Nietzsche— no hay nada que se parezca a la felicidad o al amor, hay más bien odio y hostilidad: no hay unificación sino sistema precario de poder" (Foucault, 1992: 28). Justo éste va a ser el punto de arranque y la perspectiva sobre la que Foucault va a desarrollar el proyecto genealógico como un análisis de la formación de determinados dominios de saber a partir de las relaciones de fuerza y dominación.

Ahora bien, si nos atenemos a la dimensión de las filiaciones del pensamiento de Foucault, es posible notar un segundo desplazamiento de Nietzsche a Kant, el cual ocurre a fines de la década de los años setentas y comienzos de los ochentas. Foucault reencuentra a Kant, pero al Kant de "¿Qué es la Ilustración?", como sostiene Javier de la Higuera, para hacer girar la idea de su proyecto filosófico global alrededor de la pregunta por la especificidad y densidad del presente. Este segundo desplazamiento interno se corresponde con un desplazamiento del "diagnóstico del presente" a la idea de una "ontología histórica del presente", que no implica, como en los demás casos, el abandono del "trabajo de diagnóstico", sino más bien su integración en una ontología política mucho

más abarcante y puntual que tiene como encomienda central negar y desustancializar al presente.

Si la labor del filósofo, Foucault la entendía hacia mediados de los años setentas en la estela del pensamiento nietzcheano "como movida por el alma de médico en el intento de obtener un diagnóstico de la época" (Álvarez Yagüez, 2015: 42), como mencionamos en la introducción a este texto, en los textos cortos que dedica a Kant y la Ilustración hacia los años ochentas, Foucault va a ubicar la ontología histórica de nosotros mismos en la estela de Kant, en la tradición que se hace la pregunta por el momento en que se vive, "por el presente mismo en su densidad autónoma" (Álvarez Yágüez, 2015: 20), en la tradición que transforma el presente en un objeto filosófico, pero como parte del mismo esfuerzo que Foucault venía realizando por interrogar y cuestionarlo críticamente.

Ambas referencias, tanto la del diagnóstico como la de una ontología histórica del presente, hacen alusión a un trabajo filosófico en el campo de la historia que se lleva a cabo para entender lo que hemos llegado a ser, esto es, a indagaciones histórico-filosóficas en campos

determinados que son claves "para llegar a captar lo que es, y cómo lo que es podría dejar de ser lo que es" (Foucault, 1999: 325). Con todo, este segundo desplazamiento no es una cosa menor porque, si bien no podemos suponer que el genealogista deja de serlo, el desplazamiento se da en un momento en el que ahora pasan al centro de la atención problemáticas como la subjetividad o la subjetivación, aparecen nuevas preocupaciones como la parresía y la relación ética consigo mismo e incluso la concepción de base acerca del poder comienza a modificarse en la genealogía del gobierno y la gubernamentalidad moderna y empieza a concebirse más que como una relación de fuerzas como un "conducir conductas".

Michel Foucault, por tanto, no sólo fue aquel filósofo que hizo del desplazamiento la estrategia principal del pensamiento, fue también un pensador en permanente desplazamiento; un pensador en acto que hizo del movimiento del pensamiento *la cifra* de su propio quehacer filosófico.

2. Allí, en el movimiento y en el desplazamiento, tal vez quepa encontrar el carácter crítico específico de su pensamiento, puesto que fue el propio movimiento del pensamiento lo

que lo llevó a estar más preocupado por desmontar y minar, que por edificar y construir. Así, como arqueólogo, lo que hizo fue sobre todo excavar en el subsuelo de nuestro pensamiento para mostrar la precariedad histórica de nuestro orden epistémico y, como genealogista, perforó la historicidad de nuestras prácticas para socavar la pretendida naturalidad de nuestros modos de ser.

Bajo esta manera de acometer *el trabajo de pensar*, Foucault alcanza una de las cúspides de su pensamiento cuando, hacia finales de su vida, reformula su propia labor filosófica precisamente como una "ontología histórica del presente" en una mirada retrospectiva y en un último intento por reformular su proyecto filosófico global. Esta "ontología histórica de nosotros mismos", la entiende como *una práctica histórico-filosófica*, distinta tanto de la filosofía de la historia como de la historia de la filosofía (Foucault, 2004). Una práctica constituida por una serie de investigaciones histórico-críticas concretas que conjugarían en un mismo movimiento tanto el análisis arqueológico de las prácticas discursivas como el análisis genealógico de las relaciones de fuerza y que no tendrían como objetivo sino desentrañar el campo

de historicidad sobre el que se asienta nuestro presente, pero no, como hemos dicho anteriormente, como parte de un mero ejercicio erudito, sino para detectar los límites actuales franqueables de aquello que no es necesario para la constitución de nosotros mismos como sujetos autónomos.

En este sentido, el de Foucault es un pensamiento que se halla plenamente inscrito en el *giro histórico* de la crítica filosófica; lo que ocurre debido no sólo a que esta práctica filosófica trate de desentrañar nuestro ser histórico y privilegie su articulación con la historia, sino, sobre todo, porque en ella la historia se convierte en la instancia de interrogación, cuestionamiento y problematización del presente, es decir, porque en ella, como se ha dicho, la historicidad es el modo en que se plantea la relación reflexiva y crítica con nuestro presente y con lo que somos.

Lo que hemos realizado en las páginas anteriores es, en buena medida, atender *el modo en que se va fraguando y articulando* esta crítica histórico-filosófica del presente en el pensamiento de nuestro pensador, primero como un análisis histórico-arqueológico del saber y después como un análisis histórico-genealógico

del poder, teniendo siempre a la vista tanto los momentos teórico-reflexivos en los que Foucault formuló los principios, las pautas y los alcances propositivos de la arqueología y la genealogía, como algunas de las investigaciones concretas que realizó puntualmente.

Sólo nos queda la esperanza de que el libro haya cumplido lo que prometimos y que su lectura haya esclarecido algunos nudos y articulaciones o que por lo menos haya motivado la lectura directa de la obra. Si cumple alguna de estas dos cosas, nos daremos por servidos.

Bibliografía

Textos de Foucault

Foucault, Michel, (1976a), *Historia de la locura en la época clásica I*, Juan José Utrilla (trad.), México: Fondo de Cultura Económica.

_____, (1976b), *Historia de la locura en la época clásica II*, Juan José Utrilla (trad.), México: Fondo de Cultura Económica.

_____, (1978), "Nietzsche, la genealogía, la historia", en *Microfísica del poder*, Madrid: La Piqueta, pp. 7-30.

_____, (1982), *La imposible prisión*, Joaquin Jordá (trad.), Barcelona: Anagrama.

_____, (1992), *La verdad y las formas jurídicas*, Enrique Lynch (trad.), Barcelona: Gedisa.

_____, (1999), *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, vol. III*, Barcelona: Paidós.

_____, (2002), *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Ulises Guiñazú (trad.), México: Siglo XXI.
_____, (2003a), *La arqueología del saber*, México: Siglo XXI.
_____, (2003b), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Aurelio Garzón (trad.), México: Siglo XXI.
_____, (2004), "¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklarüng)", en *Sobre la Ilustración*, Madrid: Tecnos.
_____, (2010), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Elsa Cecilia Frost (trad.), México: Siglo XXI.
_____, (2011), *Seguridad, territorio, población: curso en el Collége de France (1977-1978),* Horacio Pons (trad.), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
_____, (2012a), *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada medica*, Francisca Perujo (trad.), México: Siglo XXI.
_____, (2012b), *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France* (1970-1971) seguido de "El saber de Edipo", Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____, (2012c), *El poder, una bestia magnifica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, Horacio Pons (trad.), Buenos Aires: Siglo XXI.

_____, (2013), *¿Qué es usted, profesor Foucault?: Sobre la arqueología y su método*, Horacio Pons (trad.), Buenos Aires: Siglo XXI.

_____, (2014a), "La investigación científica y la psicología", en *Psicología cultural. Revista de la Universidad del Valle*, Anthony Sampson (trad.), Grupo Cultura y Desarrollo Humano. Disponible en: http://psicologiacultural.org/Pdfs/Traducciones/La%20investigacion%20cientifica%20y%20la%20psicologia.pdf (Consultado: 1/I/2019).

_____, (2014b), *El poder psiquiátrico: Curso en el Collège de France (1973-1974)*, Horacio Pons (trad.), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____, (2014c), *Defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*, Horacio Pons (trad.), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____, (2015a), *El orden del discurso*, Barcelona: Tusquets.

_____, (2015b), *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*, Jorge Álvarez Yágüez (ed., trad.), Madrid: Biblioteca nueva.

_____, (2016), *La sociedad punitiva: curso en el Collége de France (1972-1973)*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bibliografía complementaria

Abeijón, Matías, (2012), "Psicología e ideología en Foucault, Canguilhem y Althusser (1954-1963)", *IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, XIX Jornadas de Investigación, VIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR,* Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Álvarez Yágüez, J., (2015), "Introducción. Una ética del pensamiento en Foucault", en *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*, Jorge Álvarez Yágüez (ed., trad.), Madrid: Biblioteca nueva.

Canguilhem, Georges, (1998), ¿Qué es la psicología?, *Revista Colombiana de Psicología*, Anthony Sampson (trad.), núm. 7, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Cortés del Moral, Rodolfo, (2003), "*Discurso y filosofía*", *Paideia. Revista del Pensamiento Crítico*, año 2, vol. 2, núm. 7, Nueva Época, pp. 45-54.

Castro, Edgardo, (2015), *Introducción a Foucault*, Buenos Aires: Siglo XXI.
Davidson, A. I, (2004), *La aparición de la sexualidad*, Juan Gabriel López Guix (trad.), Barcelona: Alpha Decay.
Gros, Frédéric, (2000), *Foucault y la locura*, Horacio Pons (trad.), Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
Guedez, Annie, (1976), *Lo racional y lo irracional. Introducción al pensamiento de Michel Foucault*, Andrea V. Soto (trad.), Buenos Aires: Paidós.
Hernández Martínez, Cuauhtémoc N., (2012), "Foucault. Las relaciones entre el poder y la vida en Fernández Agis", en *La biopolítica en el mundo actual. Reflexiones sobre el efecto Foucault*, Barcelona: Laertes, pp. 65-88.
_____, (2017), *El dispositivo sexo-género*, México: Universidad de Guanajuato.
Higuera, Javier de la, (1999), *Michel Foucault: la filosofía como crítica*, Granada: Comares.
Martiarena, Oscar, (1995), *Michel Foucault: Historiador de la subjetividad*, México, ITESM/El Equilibrista.
_____, (2004), "Del sentido de la genealogía", *Diánoia. Revista de Filosofía*, vol. XLIX, núm. 53, noviembre, pp. 57-69.

Morey, Miguel, (2014), *Lectura de Foucault*, México: Sexto Piso.

Nietzsche, Friedrich, (2014), *Sobre la utilidad y el perjurio de la historia para la vida*, Nicolás Gelormini (trad,), Buenos Aires: Losada.

Ortega Esquivel, Aureliano, (2004), *Contribución a la crítica de la razón histórica*, México: Universidad de Guanajuato.

Ramírez M., José de Jesús y Cuauhtémoc N. Hernández Martínez, (2018), "Aproximaciones espaciales a la biopolítica y la gubernamentalidad en clave territorial", *Revista Mexicana de Análisis Político y Administración Pública*, vol. VII, núm. 2, julio-diciembre, pp. 35-58.

Revel, Judith, (2004), *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, Buenos Aires: Amorrortu.

Sabot, Philippe, (2007), *Para leer* Las palabras y las cosas *de Michel Foucault,* Buenos Aires: Nueva Visión.

Salinas Araya, A., (2014), *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*, Viña del Mar: Cenaltes ediciones.

Veyne, Paul, (1984), "Foucault revoluciona la historia", en *Cómo se escribe la historia*, Alianza: Madrid, pp. 199-238.

Veyne, Paul, (2014), *Foucault: pensamiento y vida*, Buenos Aires: Paidós.
Yuing Alfaro, Tuillang, (2017), *Tras lo singular. Foucault y el ejercicio del filosofar histórico*, Viña del Mar: Cenaltes Ediciones.

Sobre el autor

Doctor en Filosofía, profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato y miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Conacyt. Su investigación está relacionada con el pensamiento de Michel Foucault y Giorgio Agamben, la biopolítica y la gubernamentalidad neoliberal así como con el pensamiento crítico. Publicó el libro *El dispositivo sexo-género* (Universidad de Guanajuato, 2017), así como diversos capítulos y artículos sobre el conflicto armado y la violencia en México, la deuda en el contexto del neoliberalismo y la gestión neoliberal del territorio. Fue uno de los coordinadores del dossier *Biopolítica, segurización y gubernamentalidad en la gestión de territorios y espacios* para el volumen VII, número 2, de la *Revista Mexicana de Aná-*

lisis Político y Administración Pública. Ha impartido cursos académicos en distintos programas de varias universidades y es coordinador de la Maestría en Filosofía de la Universidad de Guanajuato.

Foucault sexto título de la colección
Pequeña Galería del
Pensamiento, se terminó de editar
en noviembre de 2019.

El cuidado de la edición estuvo a
cargo de Ernesto Sánchez Pineda.
El diseño de los forros es de Lilian
Bello-Suazo.